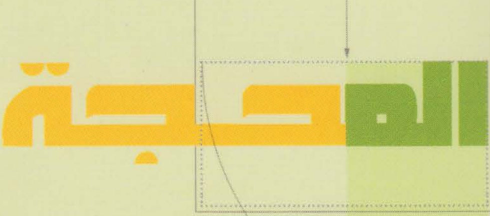






مجلة فصلية متخصصة تعنى بشؤون الفكر الديني والفلسفة الإسلامية

14

محور العدد

إشكاليّة الشرّ بين الفلسفة والدّين والاجتماع

تصدر عن معهد المعارف الحكمية

(للدراسات الدينية والفلسفية)





العدد الرابع عشر - ٢٠٠٦ - ١٤٢٧ هـ

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الديني والفلسفة الإسلامية

تصدر طبقاً للقرار رقم ٢٠٣

٥٠ل.ل - عمان: ٤ ريالات - سوريا: ١٠٠ ل.س - مصر: ٥ جنيهات - الأردن: ٢ دينارات - اليمن: ٢٢٥ ريالاً - قطر: ٢٠ ر

الكويت: ٢ دينار - الإمارات العربية: ٢٠ درهماً - البحرين: ١.٥ دينار - المغرب: ٢٥ درهماً - دول الإتحاد الاوروبي: ٥ يو

بريطانيا: ٤.٥ جنيه - اميركا: ٨ دولارات - كندا: ١٠ دولارات - استراليا: ١٠ دولارات - الدول الاوروبية الأخرى: ٨ دولا

سوريا: ٢٠ دولاراً - اوروبا واميركا وسائر الدول: ٤٠ دولاراً - باقي الأقطار العربية: ٣٠ دولاراً - المؤسسات الرسمية والخاصة:

ترسل الإشتراكات والمراسلات

باسم رئيس التحرير على:

العنوان التالي: معهد المعارف الحكمية

(للدراسات الدينية والفلسفية)

لبنان - بيروت - حارة حريك

الشارع العريض - سنتر صولي - ط٢

أو على رقم الحساب: بنك عودة ٠١ ٠٦٤ ٠٠٢ ٤٦١ ٥٩١٢٩٩

أسعار الإعلانات: غلاف خارجي: ١٥٠٠ دولار

غلاف داخلي ٨٠٠ دولار - صفحة داخلية: ٤٠٠ دولار

E-mail: almahajah@shurouk.org

قواعد النشر في المجلة

١. تنشر المجلة البحوث العلمية، والمقالات الفكرية التي تتحقق فيها الأصالة (بحيث لم يسبق نشرها)، والعمق والموضوعية والمنهجية.

٢. أن لا يقل البحث عن ٤٠٠٠ كلمة، وأن لا يزيد عن ١٠٠٠٠ كلمة مع ملاحظة الهوامش والمصادر والمراجع.

٣. يحق للمجلة إجراء التعديلات المناسبة على البحث منفردة أو بالاتفاق مع الباحث.

٤. يخضع تسلسل المواد لاعتبارات فنية.

٥. يحق للمجلة إعادة نشر المواد التي تنشرها منفصلة، أو ضمن كتاب، بلغتها الاصلية، أو مترجمة إلى لغة أخرى.

الصفحة | المحتويات

الافتتاحية

إشكالية الشر بين الفلسفة والدين والاجتماع

حبيب فياض

وضعت إشكالية «الشر» كلا من الفلسفة والدين أمام أسئلة صعبة، جهد الفلاسفة عموماً، وفلاسفة الدين خصوصاً لمعالجتها والإجابة عليها انطلاقاً من العقل أحياناً، وبرؤية محكومة للنصوص الدينية، أحياناً أخرى، ورغم المعالجات المعمقة والجدية التي قدمت في هذا المجال، إلا أن تاريخ الفكر الديني والفلسفي يضعنا أمام حقيقة، وهي: أن باب البحث والنقاش في حقيقة الشر يبقى مفتوحاً على الدوام، وأن الخوض في هذه الحقيقة متلازم مع التفكير الديني والفلسفي والاجتماعي في كل زمان ومكان.

بيد أن مفهوم الشر في حياتنا الراهنة، يتعدى مدياته الفلسفية والدينية، ليصبح أكثر اقتراناً بدلالاته وأبعاده القيمية والمجتمعية؛ حيث بات البحث في هذا المفهوم ناظراً، بشكل أساس، إلى الطبيعة العملانية والتداعيات الحاصلة؛ وذلك بهدف الحد من آثار الممارسات الشريرة في حياة البشر والأمم. ومع ذلك، فإن هذا لا يلغي ضرورة كون نقطة البداية في المعالجة التأسيسية لإشكالية الشر هي المساحة الفلسفية والماورائية بغية تحديد نشأته وعلله وماهيته، كمقدمة للوصول إلى تداعياته وآثاره على مستوى الأفراد والمجتمعات.

ويلي التأسيس الفلسفي والديني لمفهوم الشر، منهجياً، الخوض في هذا المفهوم تربوياً ونفسياً واجتماعياً؛ ذلك أن الأفراد والمجتمعات، إنما هي بشكل أو بآخر، متعلقات للأفعال الشريرة سواء أكانت - الأفراد والمجتمعات - ذوات يصدر عنها الفعل الشرير، أو موضوعات يرتكب بحقها، الأمر الذي يدفع إلى الاعتقاد بأن مقولة الشر كانت منذ بدء الخليقة، ولاتزال، مؤشراً على مدى رقي الإنسان وكماله واقترابه من الغايات السامية التي خُلق لأجلها.

ثمة أسئلة وإشكاليات عديدة تدور حول موضوع الشر، يحاول محور هذا العدد معالجة

معظمها والإجابة عليها ومنها:

- ما هو مفهوم الشر وكيف يمكن تحديد ماهيته؟

- هل يصح نسبة الشر إلى الخالق تعالى وأنه سبحانه خالق الشرور، مع أنه خير محض ومطلق؟

- ما حقيقة القول إزاء الفلاسفة الملحدين الذين حاولوا الاستدلال من خلال «الشر» على عدم وجود الخالق؟

- هل مفهوم الشر نسبي، بحيث أنه شر إذا ما نظر إليه من زاوية، لكنه خير وضروري من زوايا أخرى؟

- ألم يكن بإمكان البارئ تعالى أن يخلق العالم من دون شرور؟ وهل الشكل الأتم والأصلح للكون يقتضي وجود الشرور فيه أم يقتضى انتفاءها؟

- هل الشر ذو طبيعة وجودية أم ذو طبيعة عدمية؟

- كيف تتفاوت الرؤية إلى الشر بين العرفان والفلسفة والدين والاجتماع؟

- إذا كان الإنسان مسؤولاً عن بعض الشرور التي تصدر عنه، فما هو القول في الكوارث الطبيعية مثل الزلازل والفياضانات والأعاصير والأوبئة؟

- هل الشرور تقتصر على عالم دون الآخر؟ وماذا عن جهنم والعذاب في الآخرة؟

- هل الخير هو الغالب في هذا العالم أم العكس؟

- ما هي العلاقة بين الشر والألم، فهل الآلام على الدوام من تداعيات الشرور؟

- ما هي التوصيات والتعاليم التي أوصى الدين بها لمواجهة الشرور؟

- ما هي التجليات المعاصرة لموضوع الشر، وكيف يمكن النظر إلى الشر على ضوء العلوم المعاصرة من تربية واجتماع وعلم نفس؟

- وأخيراً، ما هي الظروف والعوامل التي تؤدي إلى ارتفاع وتيرة الشر لدى بعض الأفراد والمجتمعات وانخفاضها لدى أخرى؟

الملف

الفراغ الثابت في العلاقة بين الذات والموضوع
رؤية تساؤلية حول طبيعة الإنسان وإشكالية الشر

ممدوح رزق*

التفكير هو غريزة السعي المحموم لتفادي الأذى وترويض الألم ـ الغريزة، والغريزة بهذا المعنى تعمل ضد ما هو شر، (والذي هو نسبي) من خلال إرجاع الأمر الموروث والخبرة المختلفة المتلقاة منذ النشأة الأولى في تحديد ما هو شر عند الإنسان، بيد أن ثمة أمراً ثابتاً هنا وهو ذلك الوجود الدائم للشر المتمثل في الأذى وفي ضرورة القضاء عليه أو تفاديه كيفما كان.

فما هي طبيعة العلاقة بين الألم بما هو إحساس مشترك عند الذوات والتفكير الذي ينتج عنه؟

* باحث في الفلسفة – مصر.

تمثل العلاقة بين الذات والموضوع مدخلاً جوهرياً لمناقشة علاقة الفرد بنفسه وعلاقته بالعالم، وما ينتج عن هذه العلاقات من قضايا وإشكاليات ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمفاهيم والأفكار التي تحكم الوجود الفعلي للإنسان في هذا الكون، وحينما نتعرض لهذا الأمر علينا الوقوف على العديد من تلك الأمور التي تبدو مسلمات وبديهيات اعتقادية، تشكل في مختلف الأحوال التي تتبناها ما يمكن تسميته بـ (اليقينيات السائدة) التي تحدد فكرة الإنسان عن نفسه وعن الأشياء المحيطة به.

حينما أفكر في الأشياء .. ما الذي يعمل في تلك اللحظة ؟

التفكير لا يبنى على اختيار أو التزام معلن أو ضمني بين الأنا والخارج عنها ... الأنا المفكرة تفكر أساساً بالطريقة التي ينبغي ولا بد من أن تفكر بها، كيف ؟ ... إذا أمكن التجاوز للطبائع المشتركة أو المختلفة لمفاهيم النفس والعقل والروح والوجدان، وتم الاتفاق فقط على تحليل النتيجة التي ينتهي إليها رصد حركة التفكير الدائبة للأنا تجاه الأشياء، سنتمكن حينئذ من التوصل لصيغة تكاد تكون واحدة لماهية التفكير عند الإنسان بشكل عام تجاه الأشياء ... لماذا هي واحدة ؟ ... هل لأن الإنسان - أي إنسان - مجهز أصلاً بمكونات وجدت لتعمل بطريقة معينة وثابتة مهما اختلفت الخبرات، أو المعارف، أو الظروف المعيشية، أو التاريخية ؟ ماهي هذه المكونات ؟ وما أثر تواجدها المشترك بين مختلف الذوات على طبيعة التفكير التي تنتج عنها ؟

هناك نوعان من الغياب يشكلان المكون الجوهري لدى الإنسان وهما :

١- غياب الاكتمال.

٢- غياب مفهوم الاكتمال.

هذان النوعان من الغياب ثابتان منذ بداية حياة الإنسان وحتى نهايتها؛ وهما ما يوفران الإحساس بالألم (الشر)، كما يوفران المجاهدة التي لا تهدأ للخلاص منه أملاً في تحقق (الخير) .

(ويحدد «دياكريشنا» التحليل الذي قدمه الهنود الأوائل للموقف البنياني للإنسان، فهو يعني أن الإنسان قد وصل إلى النتيجة التي تقول: أن المرء يكون دائماً غريباً عن نفسه؛ اللهم إلا في الأحوال النادرة التي يصل فيها إلى تحرير ذاته (حالة الموساكا). [١] وعلى هذا، وكما يؤكد «دياكريشنا» فإن مشكلة الاغتراب يجب أن تفهم خارج أي نطاق ديني، وبعيداً عن أي حصر لها؛ وذلك لأنها ليست مشكلة بعض الطبقات التي تنتمي إلى بعض المجتمعات مع مراحل معينة من التاريخ؛ إنها تتصل بالأحرى بالطبيعة البشرية

ذاتها).[٢]

فمفهوم غياب الاكتمال هو ما يعني النقص الأزلي وعدم وجود الإشباع النهائي، والاحتياج الدائم لمعالجة الخلل والعجز، وهو ما يحدد للإنسان طريقة التفكير التي ينبغي أن يتبناها في هذه المواجهة.

أما غياب مفهوم الاكتمال، فهو ما يعني عدم العثور على الوصفة الحقيقية، أو القانون الواضح والثابت للقضاء على هذا العجز أو النقص الذي يضع نهاية مضمونة للألم ويحقق للإنسان الإشباع النهائي.

«لم تواتني الدنيا لأكون من الخائضين فيها، والآخرة لم تغلب علي لأكون من العاملين لها».[٣]

يمكن للراصد أن يصف طريقة التفكير لدى الإنسان هكذا مثلاً :

حينما أفكر فالذي يعمل عندي في تلك اللحظة هو غريزة السعي المحموم لتفادي الأذى وترويض الألم . الغريزة هنا ليست الغريزة التقليدية المشتركة بين مختلف الكائنات التي تقوم بأداء مهمتها؛ لمحاولة تنفيذ الواجب التقليدي في البقاء والتكاثر في مواجهة الفناء. أو يمكن القول: إن الغريزة التي نتحدث عنها هي شكل متطور للشكل المألوف المقترن بمفهوم الغريزة . الغريزة هنا تعمل دائماً عن طريق التفكير ضد ما هو شر والذي هو نسبي بالتأكيد بإرجاع الأمر للموروث المختلف والخبرة المختلفة المتلقاة منذ النشأة الأولى في تحديد ما هو شر عند الإنسان، ولكن الأمر الثابت هنا هو ذلك الوجود الدائم للشر المتمثل في الأذى . أياً كان . وأيضاً في ضرورة القضاء عليه، أو تفاديه بأي طريقة كانت .

هذا يقودنا بطبيعة الحال للعودة إلى المكون الإنساني المرتبط بتلك الصورة من التفكير: فطالما هناك ذلك الوعي بضرورة الخلاص من الألم فلا بد من أن يسبق ذلك عملية الوعي بوجود الألم أصلاً؛ وبالتالي فالمكونات التي تشكل ذلك الجوهر الإنساني مجهزة أساساً للشعور بأن هناك أمراً سيئاً يسمى الألم، وهو ما تطلق عليه الأنا «الشر» الذي يعمل ضدها .

ما أثر التواجد المشترك للإحساس بالألم بين مختلف الذوات على طبيعة التفكير التي تنتج عنه ؟

هنا ينبغي العودة لتثبيت الاقتران بين مفهوم (الألم) ومفهوم (النقص)، والذي يعني عدم الاكتمال والحاجة للقضاء على الاحتياج؛ وبهذه الطريقة يمكن التوصل إلى أن العجز الذي أصبح صفة ملازمة للإنسان يقتضي منه الشعور بالضآلة والخوف،

ويقتضي أيضاً بطبيعة الحال السعي للتغلب على هذه الضآلة وهذا الخوف؛ كما يقتضي السعي هو الآخر اتخاذ وسائل من قبل الإنسان تمكنه وتعينه على هذه المواجهة مع عجزه وغياب اكتماله ما هي هذه الوسائل؟ ما علاقتها برغبة الإنسان الغريزية في السعي للخير والتغلب على الألم (الشر)؟ ولماذا هذه الوسائل بالذات ؟ وهل حققت ما كان يفترضه الإنسان من رغبات.

التبني الإجباري لأنساق الغريزة:

حينما يولد الطفل ويبدأ في المرور بمراحل اكتساب الحواس للمدركات المعرفية والشعورية تبدأ مجموعة من الأنساق المحددة في تثبيت قواعدها داخل المدركات الحسية والفكرية للطفل. من أمثلة هذه الأنساق ما يلي :

الله ـ الأب ـ الأم ـ الإخوة ـ الأقارب ـ الجيران ـ الأصدقاء ـ المدرسة ـ الوطن ـ الديانة ـ الغرباء .... إلخ .

هذا فضلاً، بالتأكيد، عن مجموعة من الأنساق الضرورية القائمة على الاحتياجات المباشرة؛ كالأكل والشرب والنوم وقضاء الحاجة .. إلخ .

أما عن الرغبات الطفولية التي تعني آمال الطفل لنفسه وللآخرين للمستقبل، فلا تخرج عن هذه الدائرة من الأنساق، فأجوبة الطفل عن الأسئلة التي تطرح عليه عادة ما تكون إجابتها أن يحفظ الله أسرته من كل سوء، وأن يحتفظ بصداقاته أو يقيم صداقات جديدة وأن ينجح في دراسته، ويعمل ويتزوج وينجب ويحتفظ بولائه لوطنه، وأن يؤدي طقوس العبادة وأن يدخله الله الجنة بعد أن يموت .

هل يمكن أن نطلق إجمالاً على هذه الأنساق التي نعرض أمثلة منها (موضوعات الإنسان) ؟ أو بمعنى آخر؛ هل يمكن أن نطلق على هذه الأنساق تدابير الإنسان في السعي لمواجهة العجز وغياب الاكتمال ؟

التناول هنا لا يطلق على ما هو شاذ، أو ما يبدو استثنائياً على الرغم من أن هذا الشاذ أو الاستثنائي ليس مقياساً، ولكنه يندرج بطريقة أو بأخرى داخل هذه التفاعلات بين الإنسان والأنساق. ولكن التناول هنا يتم انطلاقاً مما هو عادي؛ أي مما هو طبيعي وملحوظ ومهيمن ومسيطر وواضح، ومن السهل جداً رصده واكتشافه؛ أي ما يمثل (الوضع الطبيعي العام للحالة الإنسانية وعلاقتها بأشياء هذا العالم) .

لو عدنا للأسئلة السابقة، فما هذه الوسائل ؟

سنقول: إنها مجموعة من الأنساق المتوارثة والمتسعة الناتجة عن عمل المكون الإنساني الساعي لمواجهة العجز (تحقيق الخير) والتغلب على الألم (الشر). حسناً، لماذا ينتج عن

المكون الإنساني هذه الأنساق بالذات وليس غيرها ؟ المكون الإنساني بتركيبته غير البسيطة يعمل أولاً وأخيراً على تفادي الأذى وتحقيق الخلاص، وهو بسعيه الدائم لمواجهة العجز يستوعب القصور الأصلي لدى الإنسان، والذي يعني غياب الاكتمال، وغياب الاكتمال هنا يفترض بالضرورة ذلك الإدراك المبهم بأن هناك شيئاً اسمه الاكتمال.

وفكرة الاكتمال هنا ليست فكرة دينية فحسب، بل إنها خاصية جوهرية من الخصائص التي تشكل مدركات الغريزة لدى الإنسان، والتي ينتج عنها تبني الأنساق، فمن بدء اليقين بوجود المطلق الكامل (الإله)، وما يترتب على ذلك اليقين من الأداءات المختلفة تجاه الحصول من (الكامل) على ما يسد ثغرات العجز اللامنتهية لدى الإنسان (غير الكامل) مروراً بدرجات تراتبية من الأشخاص والمفاهيم لـ (قريبين من الاكتمال)؛ كالأب والأم والأخ والمعلم والوطن والجمال والحق والخير والأخلاق. إلخ، وحتى المطلق النهائي (الكامل) في الحياة وهو الموت يظل الإنسان خاضعا لفكرة خالدة وهي فكرة (ضعف غير الكامل) تجاه (الكامل) .. أي كامل، لأن غير الكامل في احتياج دائم و(غريزي) للحصول على ما يعينه على مواجهة عدم اكتماله من الكامل . الكامل كإله .. كديانة .. كمعتقد .. كموروث .. كفكرة .. كمبدأ .. كشخص .. المهم .. أن يكون هناك ما يحتفظ بتلك الصفة (الكمال) طالما أن هناك دائماً وطوال الوقت كائن ما يعاني؛ لأنه (غير مكتمل) .

(الحقيقة الموضوعية تقع خارج فكر الإنسان وتتجاوز كل أفكاره الذي لا نهاية لكمالاته؛ فبالضرورة لا يكون الإنسان - الناقص - هو مصدر هذه الفكرة، ويتعين بالضرورة أيضاً أن تكون هذه الفكرة في ذهن الإنسان انعكاساً لموجود - بالفعل - كامل كمالاً مطلقاً وهو الله تعالى). (٤)

إذاً، فيمكننا التوصل إلى اكتشاف صيغة توافق بين المكون الجوهري للإنسان (الذات) المتمثل في غريزة تفادي الألم (الخير)، والخلاص من العجز (الشر) الناتج عن إدراك غياب الاكتمال وإدراك غياب مفهوم الاكتمال واليقين الراسخ بوجود المكتمل وبين الأنساق الحياتية الناتجة عن أداءات هذا المكون والتي - أي الأنساق - تعتمد على وجود ثوابت ويقينيات (كاملة) ينبغي اعتناقها للحصول من خلالها على ما يعالج الخلل الناجم عن (عدم اكتمال الإنسان).

ولكن ...

هل أصبح الإنسان كاملاً ؟ .. هل نجح في تفادي الألم (الحصول على الخير النهائي)

والقضاء على العجز (الشر) ؟.

الأنساق التي منحها الإنسان رغبته في الخلاص كغير مكتمل يسعى باتجاه الاكتمال تحت وطأة غريزته المقدرة بفعل مكونه الجوهري جعلت الألم (الشر) هو العالم الحقيقي والواقعي للفرد .. حيث إن الأنساق التي تبناها الإنسان لم توفر الحماية له؛ بل على العكس كانت هي المسؤولة عن ركام يمتد بعمر العالم من الإخفاق، بما يعني أن الغريزة فرضت على الإنسان اعتناق النسق المفترض كماله لمواجهة عدم اكتماله لتمعن في ترسيخ حقيقة أن الإنسان تبدأ حياته وتنتهي وهو غير مكتمل. ولا يعرف ماذا يعني الاكتمال، سوى أن هناك فقط مطلقات كاملة لا بد من السعي إليها، موفرة له كل السبل الأكيدة لتفاقم الألم (الشر). والأمر يبدأ ببساطة متناهية من جسم الإنسان حيث :

«إن ما يعرف كل الأشياء ولا يعرف بإحداها هو الذات .. وكل فرد يجد نفسه ذاتاً فقط إلى الحد الذي يعرف فيه لا إلى الحد الذي يصبح فيه موضوعاً للمعرفة، ولكن جسمه يكون موضوعاً لأن الجسم موضوع من بين الموضوعات وهو مشروط بقوانين الموضوعات .. والجسم كشأن كل موضوعات الإدراك الحسي يقع داخل الصور العامة للمعرفة؛ أي الزمان والمكان والعلية وهي الصور التي تعد شروطاً للكثرة).[٥]

فجسم الإنسان باعتباره موضوعاً، فهو بالتالي محل فكرة للذات عنه واستيعاب الذات هنا للجسم تتمثل في ذلك الوعي بقصوره وضعفه، والحاجة الدائمة لمعالجة الخلل الذي يتسم مكونه الأساسي .. من الممكن الانطلاق هنا للحديث عن مسبب معتاد للألم كالمرض مثلاً .. والمرض هنا باعتباره مسبباً للألم فهو (شر)، والتداوي منه طبياً ليس بالأمر المستمر: لذا فسطوة الحضور الطاغي للألم يقف كتعبير عن حقيقة النسق (المفترض كماله) ووجوب وحتمية اعتناقه أملاً في الخلاص وعدم منح النسق لهذا الخلاص، بل تكريس للعجز عن مواجهة النقص (الألم).

«إن أجزاء البدن يجب أن تناظرها تماماً الرغبات الأساسية التي من خلالها تكشف الارادة عن نفسها؛ فهذه الأجزاء هي ضرورة بمثابة التعبير المرئي عن هذه الرغبات، فالأسنان والبلعوم والأمعاء هي جوع متجسد، وأعضاء التناسل هي رغبة جنسية متجسدة، والأيدي المتشبثة والأقدام المسرعة تناظر رغبات الإرادة المباشرة التي تعبر عنها.»[٦]

لذا فالطبيعة العادية للجسم البشري هي في حد ذاتها أرض خصبة لحضور الألم، هذه الطبيعة عاديتها تعني خلودها؛ أي صفاتها التي لا تتغير طالما هناك حياة .

العالم الحسي المجهّز للإنسان:

المقصود بالعالم الحسي هنا هي تلك الأشياء المادية التي تكون محل أفكار الإنسان عنها في شتى صور وجودها، والتي سبقت وجود الإنسان والتي تمثل أيضاً (موضوعات فهمه) للكون. كيف يمكن اعتبار هذه الأشياء كأنساق ؟

تمثل هذه الأشياء أحد أوجه (الوجود المكتمل)، باعتبار أن هذه الأشياء لم يصنعها الإنسان بنفسه ولا يعرف كيفية صنعها؛ لذا، فلا بد من أن تتخذ تلك الصبغة من ضرورة التبني والاعتناق اللازم واستخدامها بالطبع لمواجهة (ماهو غير مكتمل وناقص) لدى الإنسان. إذا كان هذا هو الدور الواجب والمفترض تحقيقه من قبل هذه الأشياء لرغبات الإنسان. لكن هذه الأشياء كان لها دور مختلف؛ ففضلاً عن أنها نجحت بكفاءة في ترسيخ مفهوم العجز لدى الإنسان عن التوصل لماهية (المكتمل)، فأيضاً نجحت في تثبيت حقيقة هذا الوجود المكتمل غير المفهوم لدى الإنسان، وعدم الخروج عن دائرة الخضوع له من أجل تحقيق الخلاص عن طريقه. ومرة أخرى، هذا يمثل صيرورة تظل باقية بقاء الحياة، فعدم العثور على الخلاص من هذا الخضوع ليست له أية نتيجة سوى المزيد من الألم مع الاستمرار الحتمي بالطبع؛ لتبني هذه الأشياء التي تمثل موضوعات العالم الحسي للإنسان كفكرة مثالية عن (الكمال)، وبمبرر أكثر سهولة من أي تصور، وهو عدم وجود أشياء أخرى يدركها الإنسان بسمات أخرى يمكنها أن تمنحه القدرة على التخلص من العجز الناجم عن عدم اكتماله.

المعرفة واليقين والجدوى:

المعرفة التي تقع في نطاق الذات، وتخرج حيث الوجود الخارجي كفاعل ليست معرفة مدعومة بحرية من أي نوع؛ حيث إن هذه المعرفة تقتضي الانطلاق من حاجة للإثبات أو نفي أو استفهام داخل مجمل التحول من حالة الاحتياج إلى حالة الإشباع، والاحتياج هنا ليس أمراً إختيارياً، وإنما إدراك حتمي لطبيعة النقص. وبالتالي، فإن السعي للإشباع عن طريق هذه المعرفة ليس اختيارياً أيضاً، وإنما يمثل رد فعل بديهي بمحرك الغريزة الساعية لقتل أو تفادي الألم.

أما عن المعرفة ذاتها، فهي استيعاب أصلي للقصور يتشارك في صنعه الوعي، بغياب الاكتمال ووجود فكرة الاكتمال ذاتها كوجود مستقل غائب، حتى لو اتخذت هذه المعرفة صفاتها الموضوعية «أما في نظرية المعرفة، فإن الذاتية تعني أن التفرقة بين الحقيقة والوهم لا تقوم على أساس موضوعي؛ فهي مجرد اعتبارات ذاتية، وليس ثمة حقيقة مطلقة. أما الموضوعية، فترى إمكانية التفرقة. وفي علم الأخلاق تذهب الذاتية إلى أن

مقياس الخير والشر إنما يقوم على اعتبارات شخصية؛ إذ لا توجد معيارية متجاوزة أما الموضوعية فترى إمكانية الوصول إلى معيارية».(٧)

إذاً، الموضوعية لا تفقد نسبيتها هي الأخرى بالمقارنة مع الذاتية في التعامل مع موضوعات العالم؛ حيث إن تفكير الإنسان لا بد له من أن يواجه حقيقة تفكير أخرى من إنسان آخر ينطلق من نفس الأسس، ولكنه يتبنى عوامل مغايرة محكومة بأداءات الموروث والطبيعة المعيشية المختلفة، ما يمنحنا إدراكاً إضافياً حول مدى الألم الناجم عن هذا الاختلاف تحت مظلة نسق واحد، وهو (الوصول لسد الفجوات الدالة على عدم الاكتمال وتثبيت النقص).

«يجب على كل كائن بشري أن يتصرف بحيث يشعر بنفسه (كموضوع ومشروع) في الوقت نفسه ذلك بأنه بالنظر لكونه الإنسان المطلق فهو لا يستطيع الخضوع في سلوكه لأية قاعدة خارجية، بل يخضع للقواعد النابعة عن إرادته الذاتية فحسب. ولكن يجب على على هذه الإرادة أن تتذكر أن الأشخاص الآخرين هم أيضاً مطلقون، فلا يستطيعون بالتالي الشعور بالالتزام تجاه قانون أخلاقي، إلا إذا كان صانعه ذاته . وهو المساوي لهم . يشعر بالخضوع له.» (٨)

ما جدوى الخضوع ليقين أخلاقي أصلاً؟ بالطبع الحديث وارد في تلك اللحظة عن الفضيلة كطوق نجاة أو الوجود الأرقى، ولكن الأرقى بجدوى القانون الأخلاقي يعطي تفسيرات متجددة على الدوام حول علاقة النسق كنمط فهم للعالم، وبين معنى الالتزام بيقين نهائي تنتهي عنده كل الأجوبة، حتى لو كان القانون الأخلاقي يتوقف عند حد التعامل الذاتي الأحادي الجانب مع الطبيعة في الشكل الباحث عن الكينونة المتآلفة مع ذاتها أو مع الآخرين؛ فإنه في النهاية يظل التساؤل عن الجدوى وعلاقتها بالألم طريقا للبحث عن ماهية الأنساق التي لا بد من أن تكون دائماً هي الأساس لكل شيء، هي ونقائضها التي تدخل هي الأخرى في صميم خصائصها التي لا تعترف بالخلاص .

المصادر:

(١) - ظاهرة الاغتراب في فن التصوير المعاصر، ص ١٩.

(٢) - م.س. ص ١٩.

(٣) - م.س. ص ٢١.

(٤) - نظرية المعرفة في الفلسفة، د. السيد محمد باقر الصدر.

(٥) - ميتافيزيقيا الفن عند شوبنهاور، ص ٥٧.

(٦) - م.س. ص ٥٨.

(٧) - الموضوعية والذاتية، د. عبد الوهاب المسيري.

(٨) - كانط، التجاوز والإضفاء.

الخير والشر في الحكمة المتعالية

محمد قراكَز لو*

تعريب: محمد حسن زراقط

تتناول الدراسة التالية نظرة صدر المتألهين الشيرازي صاحب الحكمة المتعالية إلى إشكالية الشر، وذلك من خلال مقاربتها ومقارنتها مع نظرات أخرى لدى العرفاء والمتصوفة والفلاسفة والمتكلمين.

حيث يخلص صدر المتألهين إلى القول: بأن الخير هو "كل ما يتشوقه كل شيء ويتوخاه ويتم به". ويذهب إلى تقسيم الأشياء بحسب معيار الخير والشر إلى أربعة أقسام: خير محض، وخير غالب على الشر، وشر غالب على الخير، وشر محض.. مع تأكيده بأن الخير ذو طبيعة وجودية بينما الشر ذو طبيعة عدمية.

* باحث في الفلسفة - إيران.

له الملك وله الحمد ولا قديم سوى الله

من يجد خيراً في نفسه فليحمد الله

ومن يجد شراً فلا يلومن إلا نفسه

إن مقولتي الخير والشر في الحكمة المتعالية من المقولات التي يمكن أن يبحث عنها من زاوية الوجود والعدم، كما غيرها من المسائل الأساسية. ولكن يجدر الالتفات إلى هذه المسألة؛ وهي أنه بالرغم من معالجة مفهومي الخير والشر بواسطة ميزان الوجود والعدم: إلا أن وجهة نظر صدر المتألهين تمتاز بمميزات خاصة.

مثلاً يقول الشيخ محمود شبستري في ديوانه "كَلشن راز" (حديقة الأسرار) .

الوجـود حـيث يوجـد هو مـحض الخـيـر

وإذا لوحظ فيه شر فهو من الغير(العدم). [١]

ويقول صراحة في الباب الرابع من رسالته "حق اليقين": "الوجود عين الخير، والعدم عين الشر، والشر ناشئ من الاعتبار والنسبة". [٢]

رغم هذه (المعالجة الوجودية) لمسألة الشر إلا أن روح وجوهر تصور ملا صدرا هو في أنه ينظر إلى الخير والشر في آثاره كلها من زاوية الوجود والعدم وعلى النحو الآتي: "فالوجود كله نور، والظلمات أعدام وإمكانات". [٣]

وبحسب ملا صدرا، بما أن الوجود أظهر الأشياء، فهو في كل مكان وفي كل موجود نور وحياة، وكل ظلمة في عالم الوجود ناشئة من الهيولى (حيث إنها المواطن الأصلي للأعدام ولكل قوة) وهي أصل ومصدر كل الشرور.[٤]

ويذهب كذلك إلى أن الشر الحقيقي هو أمر بالقوة وعدمي". [٥]

ويقول في كتابه "الأسفار الأربعة": "كل ما يتشوقه كل شيء ويتوخاه ويتم به هو خير" ويؤمن في هذا الكتاب بأن الأشياء كلها بحسب معيار الخير والشر تنقسم إلى أقسام أربعة هي: خير محض، وخير غالب على الشر، وشر غالب على الخير، وشر محض.

فالخير المحض هو المطلق هو الوجود الأصلي وواجب الوجود الواحد الذي هو بسيط قائم بالذات وواحد حقيقي.

وأما الشر المحض، فهو عدم محض لا وجود له. وبحسب هذا الدليل الواضح - بالمنطق الصدرائي - كل موجود هو خير بمقدار حظه من الوجود. وأما الخير الغالب على الشر، والموجود المبرأ من شائبة العدم والذي يمكن القول: إنه خير محض من بعض الجهات، فهو الموجود القوي في رتبته الوجودية والذي يكون خيره أكثر من شره.

والقسم الرابع والأخير هو الموجودات الفاسدة التي تقع في معرض التحولات وهي

التي يغلب شرها[٦].

ويقول العلامة الأشتياني في مقام توضيح وشرح هذه النظرية الصدرائية المتطابقة مع التصور الأرسطي: "الموجودات إما خير محض وإما خير غالب. وذلك أن الاحتمالات الواردة في المقام هي: أن يكون الشيء شراً محضاً أو شراً غالباً أو متساوٍ في الخير والشر، أو خيراً محضاً أو خيراً غالباً. والشر المحض هو عدم صرف، والشر الغالب إذا وجد يكون ترجيحاً للمرجوح، والمتساوي وجوده ترجيح بلا مرجح.

إذاً ما يوجد إما أن يكون خيراً محضاً أو خيراً غالباً؛ وذلك لأن عدم وجود القسم الأخير بحجة الشر القليل يجعل الخير قليلاً وهو ارتكاب للشر الكثير". [٧]

وكذلك يقول تلميذ صدر المتألهين وشارحه الأبرز ملاهاوي السبزواري: إن الشر القليل إذا قيس بالخير الكثير لا ينظر إليه، ولا يقاس به إذا أخذ في الاعتبار نظام الخلق الكلي:

ما ليس موزونا لبعض من نعم

في نظام الكل كل منتظم

وهو ينظر إلى الخير والشر من الزاوية التي ينظر منها أستاذه، ويرى أن الوجود أمر حقيقي ومصدر كل خير وحُسنٍ وشرف وجمال ويقول:

لأنه منبع كل شرفِ

والفراق بين نحوي الكون يفي [٨]

وعن هذا البيت الأخير يقول الشهيد مطهري شارحاً: "الشر إما عدمي أو منتهٍ إلى العدم، والأعدام هي منشأ الشرور كلها... والشر إما عين العدم كالجهل، وإما منشأ العدم كالزلزال. وبالمقارنة بين الجهل والعلم يتبين أن الجهل شر والعلم خير، ولكن الجهل ليس أمراً واقعياً له تحقق في عالم الواقع، بل هو نفي للواقع وعدم للعلم. وبعبارة أخرى: عندما يكون الإنسان جاهلاً ويصبح عالماً هل يكون قد فقد شيئاً أم أنه امتلك شيئاً كان فاقداً له؟... وعندنا بعض الشر ليست عدماً، إلا أن الشر لا ينطبق عليها من حيث وجودها، بل من حيث كونها منشأ للمعدم مثل الزلزال والسيول.

ومن هنا يمكن القول: إن المنشأ والأصل لجميع الشرور هو العدم، وبما أن العدم هو النقطة المقابلة للوجود يصح القول: إن الوجود منشأ الخير أو خير. والوجود من حيث هو وجود خير ولو كان منشأ للشر فهو شر... ولذلك يقول ملا هادي السبزواري: "لأنه منبع كل شرف". [٩]

ونظراً لما بين فلسفة ملا صدرا وفلسفة المشائين والإشراقيين والعرفاء من ترابط وثيق، فإننا نجد في كتبه ومؤلفاته وقع خطواتهم، مع خصوصية مهمة هي أن صدر المتألهين ليس راوياً لفلسفة هؤلاء وآرائهم، بل هو صاحب رأي خاص وبانٍ لنظريات فلسفية مستقلة.

ولذلك فإننا نجد أن صدر المتألهين ومريديه ينظرون في تحليلهم للخير والشر إلى فلسفة السهروردي الإشراقية، ونجد أن صدر المتألهين يجمع في موقفه من شيخ الإشراق بين المحبة والاحترام والنقد المتكرر.

وإذا رجعنا إلى السهروردي نجد أنه يقف موقفاً مشابهاً من الشر، حيث يرى أن الشر القليل في عالم الخلق لا يُلتَفت إليه ولا يضر بالنظام الأكمل الذي عليه هذا العالم: "ومن الممكنات ما هو بريء من الشر والفناء وهي العقول ونحوها. ومنه ما فيه خير كثير ويلزمه شر قليل، وظاهر أن ترك خير كثير لشر قليل شر كثير. ولا يصح أن يقال: "لم ما جعل هذا القسم بريئاً عن الشر؟" فإنه محال؛ إذ لا يصح أن يجعل الشيء غير نفسه فإن لم يجعل هذا القسم كان وقع الاقتصار على القسم الأول ولم يجعل هذا القسم". (١٠)

ويرى السهروردي أن نظام الوجود هو النظام الأتم والأكمل الذي لا يمكن تصور ما هو أكمل منه. ولا محل بحسبه، لوجودٍ من دون معيار أو تابع لإرادة جزافية؛ لأن الوجود مساوق للضرورة فإما أن يكون كما هو أو لا يكون. وعلى ضوء هذه الرؤية يعتبر السهروردي أن نظرية أبي البركات البغدادي من أسوأ النظريات وأكثرها شؤماً في مجال شرح الإرادة الإلهية؛ حيث يرى البغدادي أن الإرادة الإلهية حادثة وغير متناهية وكل فعل يفعله الله يفعله بإرادة خاصة، فيطرأ التغير والتبدل على الإرادة الإلهية. ويقول السهروردي في تقييم هذه النظرية: "وأنحس هذه المذاهب ما وقع على العمياء لهذا المجنون المطبب أبي البركات". (١١)

وفي موقف للسبزواري من الشر يرى أن الشر هو مقتضى "استدعاء ذاتيات ولوازم الأشياء وعلى وفق ما هي عليه في نفس الأمر، ونفس الأمر نشأة علمية"، وفي جواب عن سؤال: "كيف يريد أهل الشر شرهم؟" يقول: "الإرادة الأولى في نشأة العلم لم تكن موصوفة بالخير ولا بالشر: وذلك لأن خير الشيء ملائم لوجوده وشره ما ليس ملائماً لوجوده وهذا فرع الوجود. وفي نشأة العلم كانت الموجودات موجودة بوجود طفيلي تبعاً لوجود الحق ووجود القلم واللوح، والوجود الخاص بهذه الأشياء وجودات مشتتة لها في عالم ما لا يزال، وحيث وجدت هذه الأشياء فيما هو مناسب لوجودها سمي خيراً وما كان منافراً سمي شراً". (١٢)

والمثال الذي يطرحه السبزواري لهذه النظرية يستحق التأمل؛ حيث يقول: "لو أن شخصاً عزم قبل الربيع على تأسيس حديقة أو بستان مشحون بالأشجار المتنوعة المنظمة والورود والرياحين المنضرة؛ وعندما أتى الربيع بدأ بإنشاء هذه الحديقة وغرس فيها أشجار الفواكه فأثمرت. وبعد ذلك لو علا صوت المشمش واعترض على صفرته، و قال الخوخ: لم جعلتني أحمر وحامضاً من دون رائحة بينما أعطيت للفتاح حلاوة الطعم وطيب الرائحة؟ والأرز أخذه الحسد من الورد فلم يعجبه إقصاؤه إلى باطن البستان لمصلحة الور؟ الذي يزين جوانب الطريق، وهكذا كلٌّ أخذ بالاعتراض وتطويل اللسان، ولا شك في أن جواب هذه الاعتراضات هو أن ماهياتكم في علم صاحب البستان كانت تقتضي هذه الذاتيات واللوازم التي أنتم عليها وعند وجودكم وجدتم وفق ما أنتم عليه في النشأة العلمية.

هذا نوع وهناك نوع آخر من الاستعدادات التي تقتضيها المادة في الأشياء المادية، كما لو اعترض العصفور وقارن نفسه بالحمام، وهذا الأخير قاس نفسه بالعقاب، وكذلك لو اعترضت الدواب على خلقها المنكوس إلى جهة الأرض بخلاف الإنسان ذي القامة المنتصبة إلى الأعلى على أحسن تقويم؟! فالجواب هو أن هذا ما أردتم؛ وذلك أن نطفكم المتنوعة واستعداداتكم تستدعي أشكالاً متفننة. وموادكم هي التي اقتضت ذلك. فهذه مشكلة المركبات من المادة والصورة فالمادة ليست أجنبية عن صاحب المادة...". [١٣]

ومن كل ما تقدم يظهر أن لب وخلاصة تصور الحكماء والعرفاء المسلمين، هي أن الشر لا تنقض العدل وإرادة الخير عند الله ولا حكمته البالغة. [١٤]

بل إنهم يعتقدون أن كل ما يصدر عن الذات الإلهية التي هي خير مطلق، خير. يقول صاحب "كَلشن راز" (حديقة الأسرار) لا يصدر من الجميل إلا الجميل". وبالتالي كل ما له حظ من الوجود خير وجمال وشرف والشر لا وجود له.

ومن المنطلق عينه يرى الشاعر الإيراني سنائي في "الحديقة" أن ذاك الذي اعترض على اعوجاج شكل الجمل غافل حيث يقول على لسان الجمل:

قال الجمل لمن يعترض على شكله
إحذر فإنك تلوم الرسام
لا تنظر إلى اعوجاج الشكل
واطلب فيَّ السير المستقيم
فهذا الشكل المعوج هو الأنسب
فمن اعوجاج القوس تنشأ الإستقامة [١٥].

والغزالي يقف على الأرض عنيها، ويرى أن المصلحة تكمن في ما هو قائم بالفعل من موجودات مستقيمة ومعوجة. وهو يرى أن كل ما هو موجود في هذا العالم مخلوق له سبحانه وتعالى وقد خلقه. على أحسن صورة وأتم شكله بحيث لا يمكن تصور ما هو أحسن ويقول: "لو أن عقول العقلاء جميعاً تظاهرت لتدبر هذا العالم بصورة أحسن مما هو عليه أو تنقص منه شيئاً ليعتدل، أو تزيد علي ليكتمل ما كان لهم ذلك. ولكانوا مخطئين في ما يقترحون ولغفلوا عن مصلحة هنا ومفسدة هناك ومثلهم كمثل الأعمى الذي يدخل قصراً منظماً وضع فيه كل شيء في مكانه، فإذا عثر وزلت قدمه اعترض على وُضعِ هذا الشيء في الطريق؟ غافلاً عن أنه هو الذي لم يبصر طريقه". (١٦)

وعليه يمكن اختصار رؤية الغزالي بأن الصانع صنع كل شيء كما يجب أن يصنع، وعلى حد قول سنائي الشاعر:

في العـــــالم كل مـــــا ذهب وأتى

وكل مــــا هو مــــوجـــــود واجب.

وعلى أي حال لو كان بالإمكان أحسن مما كان، تأتي مسألة البخل والعجز وهاتان الصفتان من المحالات في حقه تعالى: ولذلك فإن الغزالي يعتقد أن كل ما في الكون من ألم ومرض وعجز وفقر عين العدل ومحض الخير.

وبالعودة إلى ما تقدم نقله عن الشيخ محمود شبستري نجد أنه يؤكد مصراً أن مفهوم الشر يولد من الاعتبار ونسبة الأشياء إلى بعضها وهذه هي مشكلة الإنسان فإنه لا يتصور الأشياء كما هي بحد ذاتها وبغض النظر عن ارتباطها بغيرها، بل يتصورها كما يستحضرها في ذهنه مربوطة بأشياء أخرى في كثير من الأحيان؛ ولذلك فإن شبستري يرى أن كثيراً من الكيفيات والصفات التي تُضْفَى على الأشياء هي وليدة العقل الإنساني أكثر مما هي وليدة واقع الأشياء.

وللتوضيح نضرب هذه الأمثلة: فإن الذهن الإنساني هو الذي يرى في الحصان حيوانا نجيباً وفي الحمام والبلبل والقمري والكنار طائراً جميلاً يدعوه إلى حبس بعضها في القفص ليتمتع بجماله بخلاف النسر مثلاً، مع أن هذا الأخير ليس قبيح الشكل في الواقع؛ والسبب في هذه الاعتبارات هو العادة والأنس ليس إلا. وعلى هذا النحو يتعامل مع المدركات النظرية أيضاً. فيحملها على الأشياء كما ترتسم في ذهنه ويجعلها المعاير في تعاطيه وأحكامه.

وليبق حياً ذكر الشاعر الإيراني سهراب سپهري؛ حيث يقول بمطلع قصيدته "لست

أدري":

لست أدري لماذا يحكمون بنجابة الجمل وجمال الحمام

ولماذا لا نرى أحداً يسكن نسراً في قفص

وماذا ينقص البرسيم الأحمر بالقياس إلى الأقحوان

لا بد من غسل الكلمات

... الكلمة لا بد أن تكون عين الريح

... الكلمة لا بد أن تكون عين المطر. (١٧)

هذا ولا يخفى أن سهراب سپهري يفرط في اختزال قضية الخير والشر والجمال والقبح إلى كلمات ومسائل اعتبارية.

وفي الموضوع عينه يحاول الدكتور ديناني توضيح الأمر على النحو الآتي: "لا يمكن اعتبار لحن ما غير منسجم في عالم التكوين إذا كان شخص ما يشعر به كذلك في أذنه. فالأذن الإنسانية ترى أن صوت البلبل عذب بينما يصنف صوت الحمير على أنه أنكر الأصوات، ولكن عندما نتحدث عن نظام الخلق الكلي فالأمر يختلف تماماً فربما يتساوى صوت الحمار مع صوت البلبل". (١٨)

ويمكن النظر إلى هذه المسألة من زاوية أخرى؛ ذلك أننا لا نعثر على أمر يكون شراً بالمطلق ومن جميع الجهات، فربما كان شيء ما شراً ضمن إطار ولكن عندما ينقل إلى إطار آخر يغدو خيراً. والإنسان عادة يحكم في تقييمه للأشياء نظاماً ذهنياً خاصاً. من هنا، نرى أن زكريا القزويني يعطي للمسألة بعداً آخر حيث يقول: "كل ما في الكون مثير للدهشة والعجب، وهذه الدهشة يدركها الإنسان في حال الطفولة وعند فقد التجربة، ولكن بعد أن تتراكم تجاربه وتبرز فيه ظاهرة العقل بالتدريج نجد أن هذه الدهشة تبدأ بالزوال إثر انشغاله بقضاء حوائجه وأنسه بمداركه وتسقط من عينه كثير من الأشياء المدهشة وأقصى ما يفعله عند رؤيته لحيوان عجيب أوامر خارق للعادة هو أن يطلق لسانه بالتسبيح". (١٩)

وهنا سؤال يطرح نفسه وهو: هل يعد حُسْنُ الجَمَال أمراً اعتبارياً يتشكل بحكم العادة فحسب؟ بمعنى أننا نحكم على الكنار بأنه جميل فقط؛ لأننا اعتدنا منذ الصغر على الحكم بجماله ولرؤيتنا له في القفص؟ بحيث لو اعتدنا على رؤية النسر في القفص أيضاً لأعطيناه نفس التقييم الجمالي؟

وعلى أي حال يؤمن المعتزلة والشيعة الإمامية بأن الله الحكيم العادل منزّه عن الظلم وفعل الشر، وأن الإنسان حر مختار في أفعاله يزنها بميزان العقاب والثواب والتكليف

وما شابه، مع كل هذا نجد أن اهتمام المعتزلة بمسألة الشر أقل بالقياس إلى اهتمام الأشاعرة الذين ينتمي إليهم أكثر العرفاء والمتصوفة.

الخير والشر عند جلال الدين الرومي.

حتى لو قلت بأن الشر كما الخير فعاله
لا ينقص قولك فضلاً أو يخدش جماله
فالفعل السيء رشحة جود من فضله
وإليك مثالاً يثبت دعوانا
فالرسام يخط بريشته الوجه
القبيح كما الوجه الحسن. (٢٠)

وهكذا، فإن هذا العارف يرى أن كل ما في العالم من موجودات هو تجلٍّ للصفات الإلهية من جلال وجمال، وقهر ولطف، وبما أن الذات الإلهية لا مثيل لها ولا ضد فكل ما هو موجود من خير وشر صادر عنها، وقد يبدو في هذا الأمر تناقضاً بحسب العالم الخارجي، إلا أنه عند العارف ليس إلا تجلياً من تجليات الذات وصفاتها. واستكمالاً لهذا التصور يرى جلال الدين الرومي أن لا وجود للشر في العالم وما يسمى شراً هو أمر نسبي يدعو السالك إلى الاتحاد بالخير المطلق ومفارقة عالم الصراع بين الأضداد.

وهكذا نجده يكمل في تصوير هذه النظرية شعراً فيقول:

إذا لا وجود للشر المطلق في العالم
واعلم أن الشر شر بالنسبة والقياس
في هذا الزمان لا سكر ولا سم
ولا قدم ولا قيد لتلك القدم
كل شيء يمكن أن يكون حلاوة لشخص وسماً لآخر
قيداً لشخص وقدماً يسير بها آخر
فالسم للحية حياة لها
وهو للإنسان موت زؤام
فالسيء لغيرك قد يكون حسناً لك
إذا احكم على الشيء من خلال عيون عشاقه
ولا تنظر إلى الشيء بعينك
بل انظر إلى كل مطلوب بعين طالبيه
أغمض عينيك واستعر
عيون العشاق لرؤية الملاح

بل أكثر انظر إلى صاحب الوجه

الجميل بعين تستعيرها منه. [٢١]

وفي محل آخر من ديوانه المثنوي يقول:

ليس في ما خلق الله باطلاً يرى

من غضب أو حلم، من نصح أو مكر. [٢٢]

وكما هو واضح، فإن الرومي يرى في وجود بعض الشرور ضرورة لا بد منها تقتضيها دواعي تكامل الوجود ويعللها كما الغزالي بالحكمة والمصلحة التي يراها الله، وليست هذه النظرية من إختراع فنعات جلال الدين الرومي ولا من وضعه وإنما هي النظرية الأكثر رواجاً بين العرفاء والحكماء، ومن هؤلاء عضد الدين الإيجي صاحب المواقف، صديق وأستاذ حافظ الشيرازي، الذي يؤكد حقيقة أن الشر القليل أمر لا بد منه. وينفي وجود الشر المحض في هذا العالم ويقول في مقام تفسير وجود الشر ولو كان قليلاً:

«ليس بالإمكان تنقية هذا العالم من الشر، والعالم العلوي وحده أي عالم العقول والأفلاك بريء من الشر، وكلامنا في الشر القليل اللازم للخيرات الكثيرة ومن الواضح عدم إمكان قطع الشيء عن لوازمه؛ ولذلك يمكن القول إن المقصود الأول والأصلي الداخل في القضاء الإلهي هو الخير، والشر يأتي عرضاً وبالتبع. ومن الواضح أن منع المطر الذي لا شك في نفعه خلاف الحكمة إذا كان هذا خشية تضرر بعض البيوت أو أذية بعض المسافرين في الصحراء...". [٢٣]

ومن أبرز النماذج المؤيدة للتفسير المصلحي للشر؛ أي ما يبدو بظاهره شراً وهو في الواقع هو خير، ما يقصه القرآن عن مرافقة موسى للخضر وملخص القصة أن الخضر يشترط على موسى ليصاحبه أن لا يعترض ولا يسأل عن أي تصرف يصدر منه إلى أن يحدثه هو بنفسه. ويبدأ السفر في البحر فيُغرِق الخضر السفينة التي يركبان فيها، فينفذ صبر موسى تجاه هذا التصرف فيذكره الخضر بالشرط فيسكت، ثم يصلان إلى قرية فيقتل فيها الخضر ولداً وبعد ذلك يستطعمان أهل القرية فلا يطعمونهما ومع ذلك يعمد الخضر إلى جدار يميل إلى الانهدام فيعاود بناءه. عندها ينفض موسى يده من الشرط ويبدأ بالسؤال والاستجواب، فيبدأ الخضر بتوضيح فعاله وتبريرها أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فخرقها كي يحميها من مصادرة السلطان لها، أما الولد فإنه كافر يخشى منه على أبويه المؤمنين ولذلك استحق القتل، وأما الجدار فإن تحته كنز لطفلين يتيمين أردت أن أخفيه إلى أن يبلغ الطفلان سن الرشد فيستخرجان كنزهما، ويقول الخضر: لم أفعل هذا إلا بأمر الله، هذا تأويل ما لم تستطع عليه صبرا. [٢٤]

ومن هذه الآيات يعلم أن النبي موسى بالرغم من مقام النبوة لم يطلع على المصلحة الكامنة في بعض الأفعال، وما كان من الخضر، فهو علم خاص تابع لرحمة من عند الله على حد تعبير الآيه: **﴿فوجدا عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما﴾**. (٢٥)

ويؤمن الشيعة والمعتزلة أن الإنسان يتحمل تبعات أفعاله تجاه العدل الإلهي. فلا ظلم يصدر منه تعالى (سورة الأنعام، الآية ١٦٠). وهو حكيم عادل (سورة النساء، الآية ١١٢). لا يجور في حكمه، وهو الذي يهدي الإنسان إلى اختيار الأصلح، ولا يكلف الإنسان ما لا يطيق، وما يفعل الإنسان من خير أو شر يجز به. (٢٦)

الخير والشر في شعر حافظ:

قال شيخنا قلم الصانع (الله) لا يكتب خطأ

عاشت تلك العين الطاهرة التي تستر العيوب

لهذا البيت لحافظ الشيرازي روابط وثيقة بالتصور الأشعري من جهة. وبالتصور الفلسفي من جهة أخرى لما فيه من عرض للمسألة بطريقة ساخرة. وقد كان هذا البيت من الأبيات التي وقع التضارب في شرحها، حيث هناك من رأى حافظاً في هذا البيت فيلسوفاً يعتقد بأن ما نتج عن الخلق هو النظام الأتم الأكمل. (ورأى فيه قوم آخرون غير ذلك). وعلى أي حال في شعر حافظ عدد من المحطات التي تؤيد القول الأول.

وكذلك قوله:

ليس في هذه الدائرة نقطة شاذة

وأنا أرى ذلك بوضوح ولا أناقش فيه

قم نفدي هذا الرسام بحبات القلب

فكل هذا الرسم العجيب من دورة بركاره.

الهوامش

(١) - الشيخ محمود شبستري، **كلشن راز**، باهتمام: أحمد مجاهد، طهران، ط١، البيت ٨٧١.

(٢) - **رسالة حق اليقين**، الباب الرابع، ص ١١.

(٣) - ملا صدرا، **الشواهد الربوبية**، تحقيق السيد جلال الدين الأشتياني، ط٣، قم، بوستان كتاب، ١٣٨٢ هـ.ش، ص ٢٥٢.

(٤) - أنظر: المصدر نفسه.

(٥) - المصدر نفسه.

(٦) - أنظر: ملا صدرا، **الأسفار الأربعة**، ج١، ص ٨٤- ١٠٤، وج٢، ص ٤٠.

(٧) - السيد جلال الدين الأشتياني، **هداية الطالبين**، (رسائل السبزواري). ص ٣٢٧.

(٨) - ملا هادي سبزواري، **المنظومة**، الطبعة الحجرية، لاتا، ص ١٢٣.

(٩) - مرتضى مطهري، **الشرح المبسوط للمنظومة**، الطبعة الفارسية، ج١، ص ١٠٠.

(١٠) - شهاب الدين السهروردي، **المشارع والمطارحات**، المجموعة الأولى في الحكمة الإلهية، طبع اسطنبول، ص ٤٦٧.

(١١) - نقلاً عن: إبراهم ديناني، غلام حسين، **شعاع الفكر والشهود**، فارسي، ص ٤٧١.

(١٢) - ملا هادي السبزواري، **الرسائل**، ص ٣٢٥.

(١٣) - المصدر نفسه، ص ٣٢٦

(١٤) - أنظر: مرتضى المطهري، **العدل الإلهي**. المجلد ٥ من مجموعة الآثار، قم، صدرا، ١٣٦٧.

(١٥) - أبو المجد مجدود بن آدم سنائي، **حديقة الحقيقة**، باهتمام المدرس الرضوي، ص ٨٣.

(١٦) - أبو حامد الغزالي، **كيمياء السعادة** (فارسي)، باهتمام أحمد آرام، ج١، ص ١٢٨.

(١٧) - سهراب سپهري، **هشت كتاب**، ط٧، طهران، طهوري ١٣٦٩، قصيدة: وقع أقدام المطر.

(١٨) - **شعاع الفكر والشهود**، مصدر سابق، ص ١٦٨.

(١٩) - زكريا القزويني، **عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات**، ط٤، مصر، ١٣٩٠هـ، ص ٦.

(٢٠) - **جلال الدين الرومي**، **مثنوي معنوي**، الدفتر ٢، البيت ٢٥٢٥ فصاعداً.

(٢١) - المصدر نفسه، الدفتر ٤، البيت ٦٥، فصاعداً.

(٢٢) - المصدر نفسه، الدفتر٦، البيت ٢٥٩٧.

(٢٣) - نقل بالمضمون من: السيد شريف الجرجاني، **شرح المواقف**، قسطنطينية، ١٢٨٦ هـ، ص ٥٢٨- ٥٢٩.

(٢٤) - سورة الكهف: الآيات ٦٥- ٨٢.

(٢٥) - سورة الكهف: الآية ٦٥.

(٢٦) - سورة البقرة: الآية ٢٨٦ . سورة الأنبياء، الآية ٢٥. سورة الأحزاب، الآيات ٧٠- ٧٣. سورة فاطر: الآية ١٨. سورة الزمر: الآية ٩، سورة الأحقاف: الآية ١٨ . سورة النجم: الآيات ٣١-٤١.

إشكالية الشر على ضوء أصالة الوجود

حميد رضا آية اللهي*
ترجمه عن الإنكليزية: طارق عسيلي

يرى ملا صدرا أن حيثية الوحدة والخيرية في الأشياء تعود إلى الوجود، وأن حيثية الشر والتمايز في الأشياء تعود إلى الماهية.

وهكذا يكون كل خير منسوب لله، وكل شر يعود إلى الماهية الاعتبارية التي لا واقعية لها؛ بسبب كونها في المراتب الدنيا من مراتب الكمال الوجودي.

كيف يمكن معالجة إشكالية الشر على ضوء القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية.. هذا ما يتناوله البحث التالي:

* باحث في الفكر الفلسفي - إيران.

شكلت مشكلة الشر، على مدى العصور القديمة، واحدة من أهم المشكلات الفلسفية والكلامية، حيث اعتبر بعضهم أن هناك تناقضاً بين الإيمان بالله، ووجود الشر، وأن على المؤمنين بوجود إله حلَّ هذا الإشكال.

ويعود طرح المشكلة إلى الفيلسوف أبيقور (٣٤١- ٢٧٠ ق.م) الذي صاغ المشكلة بكلماته الشهيرة:

هل يريد الله منع الشر ولكنه لا يقدر؟ إذاً هو عاجز.

هل هو قادر، ولكنه لا يريد؟ إذاً هو حقود.

هل هو قادرٌ ومريد؟ من أين الشر إذاً؟

في العصور الحديثة تغير وجه المشكلة، فبدل إنكار بعض الصفات الإلهية، بدأت تشكلكشكلة الشر أساساً لإنكار وجود الله. وأشهر الآراء في هذا المجال هو الذي قدمه ج.ل. ماكي (J.I.Mackie.) وبسبب الآراء الخاصة حول النموذج المسيحي لـ"المحبة الإلهية"، كانت المشكلة واحدة من أكثر المسائل جدية في الفلسفة واللاهوت الغربيين؛ حيث إنه لا يمكن العثور على فيلسوف دين، أو لاهوتي، لم يتعرض لهذه المسألة. أما بين المفكرين المسلمين، فقد كان لهذه المشكلة وجه آخر، فهي لم توجه نحو المحبة الإلهية، إنما وجهت نحو العدل الإلهي، وهذا ما جعل طريقة المعالجة تختلف عما هو موجود في الغرب. سوف أبحث في هذه المشكلة وحلولها في الفكر الغربي ثم أقدم الحل في ضوء أسس فلسفة ملا صدرا، وبالتحديد مبدأ "أصالة الوجود".

كانت المشكلة بالغة الأهمية في الفكر الغربي؛ حيث إن بعض الفلاسفة قالوا: بوجود حل لها، مثلاً: فلسفة وايتهيد وأتباعه الإجرائية قدمت بعض وجهات النظر التي تلغي المشكلة من أساسها. ففي اللاهوت والفلسفة الإجرائية، إن القدرة الإلهية ليست إجبارية، إنما هي نوع من القدرة المتابعة، وبحسب هذه النظرة تكون القدرة الكلية للإله مرفوضة، ولا يكون وجود الشر خطيئة العمل الإلهي.

في العصر الحديث طرح دايفد هيوم (١٧١١- ١٧٧٦) المشكلة من خلال مناقشته في كتاب «حوارات في الدين الطبيعي» وعلى لسان شخصية الفيلسوف، إن ما يؤدي إلى الشك بوجود الإله، ليس مجرد وجود الشر، إنما كميته الهائلة، وقد رأى أن كمية الشر في العالم تفوق كمية الخير فيه، وهذا ما يجعل أمر التوفيق بين هذه الفرضيات في غاية الصعوبة.

كما حاول لايبنتس (١٤٤٦- ٧١٦) أن يبين العدالة الإلهية؛ حيث برهن في مؤلفه "العدل الإلهي" «The Theodicy» أن وجود الشر لا ينفي وجود الله بأي شكل من الأشكال،

وردّ على اعتراضات هيوم، مؤكداً أن الله سمح بوجود الشر لكي يسبب خيراً أعظم، وأن سقوط آدم كان "خطيئة سعيدة"؛ لأنها أدت إلى تجسد الإله، رافعة البشرية إلى مصير أسمى من الذي كان يمكن أن تلاقيه لو اختلف الأمر.

أما في الصياغات المعاصرة للمشكلة، خاصة بما تشكله من دليل على عدم وجود الله، فإن الدليل يصاغ بالمقدمات والنتائج التالية:

١) الله كلي القدرة وكلي العلم.

٢) الله كامل الخيِّرية.

٣) الشر موجود.

٤) إذا كان الله (الكلي القدرة، والكلي العلم، والكلي الخيِّرية) موجوداً، لا يمكن أن يوجد شر (أو شر غير ضروري) في العالم.

٥) الشر (أو الشر غير الضروري) موجود في العالم.

٦) إذاً، الله غير موجود.

الدفاع الأساسي عن وجود الله في ضوء وجود الشر، هو الدفاع المرتكز على حرية الإرادة، فإذا عدنا إلى القديس أوغسطين (٣٥٤- ٤٣٠) وقرأنا المعالجات الحديثة في أعمال جون هيك John Hick و آلفن بلانتنغا Alvin Plantinga وريتشارد سوينبرن Richard Swinburne، نجد أن دفاع الإرادة الحرة يضيف مقدمة رابعة إلى مقولة أبيقور الموهمة للتناقض، لكي نبين أن المقدمات ١- ٣ منسجمة وغير متناقضة.

٧) يستحيل منطقياً على الله أن يخلق كائنات حرة ويضمن أنها لن تفعل الشر.

ولأن خلق كائنات حرة ومسؤولة أخلاقياً هو عمل خيِّر، فلا يوجد ما يضمن أنها لن تقوم بأعمال شريرة.

إن دفاع أنصار الإرادة الحرة يدّعي أن جميع الشرور الأخلاقية ناتجة عن الإرادة الحرة للمخلوقات، لكن ماذا يقول المؤمنون عن الشر الطبيعي؟ لقد ميَّز الفكر الغربي بين نوعين من الشرور: أخلاقي وطبيعي.

"الشر الأخلاقي": يشمل كل الأمور السيئة التي يكون الإنسان مسؤولاً عنها أخلاقياً. "والشر الطبيعي": يشمل تلك الأحداث الرهيبة التي تحصل من غير إكراه، مثل الأعاصير والعواصف والزلازل والبراكين والفيضانات والأمراض الطبيعية وغيرها... مما يسبب آلاماً للبشر والحيوانات.

هناك طريقتان مختلفتان لمعالجة إشكالية الشر الطبيعي:

الأولى: وهي التي قدمها آلفن بلانتنغا Alvin Plantinga ، وتتمثل بنسبة الشر الطبيعي

مثل: الأمراض والأعاصير والزلازل.. لعمل الشيطان وأعوانه.

الثانية: وهي التي يفضلها سوينبرن Swinburne, وبحسب هذه الطريقة فإن الشر الطبيعي هو جزء من طبيعة الأشياء، وهو ناتج عن اجتماع القوانين الطبيعية الحتمية والضرورية للعمل المتناسق والمسؤولية المعطاة للبشر لممارسة حريتهم.

أصالة الوجود ومشكلة الشر:

إن أصالة الوجود سوف تغير رؤيتنا إلى حقيقة العالم ما سيغيّر مشكلة الشر من أساسها. فقد ناقش الملا صدرا مسألة العدل الإلهي والخيِّرية المطلقة لله في جزأين من كتابه الشهير الأسفار الأربعة. ففي المجلد السابع كانت معالجاته شبيهة بتلك التي طرحها المفكرون الغربيون، مثل نسبية الشر، ونسبة الشر إلى العدم الذي لا خالق له. وأن حجم الخير الموجود في العالم أكبر من حجم الشر وإلى ما هنالك...

أعتقد أن هذا النوع من الردود مبني على أساس القول: بأصالة الماهية الذي يختلف عن الأسس الفلسفية للملا صدرا. لكنه في المجلد الثاني من كتاب الأسفار يقدم وجهة نظر أخرى حول طبيعة الشر تعبر عن النتيجة المباشرة لمبنى أصالة الوجود، لكن قبل التعرض لدراسة هذا الرأي، لا بد لنا من شرح أصالة الوجود التي تشكل المفصل الأساسي في الفلسفة الإسلامية.

وبحسب الملا صدرا: إن "فكرة الوجود" هي واحدة من أوضح المفاهيم، فهي بديهية وواضحة بذاتها؛ لأن الوجود ظاهر بنفسه مُظهِر لغيره، ولا حاجة لأي شيء آخر ليزيده وضوحاً.

أما حقيقة الوجود، فهي في غاية الخفاء؛ لأن حقيقته خارجية، وإذا وصلت حقيقته إلى أذهاننا كما هي فسوف يكون هذا الأمر رفضاً للحقيقة؛ لأن الحقيقة بما هي حقيقة - وليس مفهومها- يجب أن تكون خارج الذهن. أضف إلى ذلك أنه كانت حقيقة الوجود كانت موجودة في الذهن - كحقيقة النار- فإن آثاره أيضاً- سيكون لها واقع في الذهن- وبحسب مثل النار فإن الذهن يجب أن يحترق!

عندما ندرس بعض أدلة الحقائق مثل وجود "الأنا" ووجود "الأرض" ووجود "الشجرة" ووجود "البياض" وغيرها... ندرك وجود عدد من المفاهيم مثل "الشجرة" "البياض" "الأرض" "أنا".

وكل واحد من هذه المفاهيم يختلف عن الآخر. لكن رغم اختلافها فإن بينها أمراً واحداً مشتركاً، وهذا الأمر هو أنها "جميعها موجودة ولها واقع خارج الذهن". إذاً، نحن نعرف أن لدينا تصورين للأشياء، أحدهما مفهوم الشجرة والبياض والأرض... والآخر

هو مفهوم الوجود أو الواقع المرتبط بهذه المفاهيم، والأول يسمى "الماهية" والثاني "الوجود". وإذا درسنا بدقة سوف ندرك أن مفهومنا الذهني عن الوجود يختلف عن مفهوم الأشياء كالشجرة والأرض والبياض، التي ننسب لها الوجود. إن ذهننا يجيب الماهية - التي تقال في جواب "ما هو"- عن الوجود ويتصورها، ثم ينسب لها الوجود في الذهن. وهذا يعني أن الوجود زائد وعارض للماهية في الذهن، ومفهوم الوجود يختلف عن مفهوم الماهية أو أي جزء منها.

فعندما نقول: "الإنسان موجود" و "بروكسل موجودة" و "الشجرة موجودة"... نلحظ أن مفهوم "الوجود" في هذه الجمل هو نفسه، رغم أن مفاهيم "إنسان" "بروكسل" و "شجرة"، مختلفة، ورغم اختلافها فإن الوجود يحمل عليها بنفس المعنى.

أصالة الوجود:

في بعض الحالات، عندما ننسب شيئاً ما لآخر، هناك ما بإزاء خارجي لكل موضوع ومحمول تماماً كما لها حقائق في الذهن. فمثلاً عندما نؤكد أن "هذه الورقة بيضاء" أو "هذه المساحة مربعة" أو "ذاك الماء دافئ"، وكما أن كل كلمة مثل: ورقة، بيضاء، مساحة، مربعة، ماء، دافئ، لها مفهوم خاص في الذهن، كذلك في الواقع لكل واحدة منها حقيقة خارجية مختلفة وخاصة. ورغم ارتباط كل حقيقة بالأخرى، كحقيقة البياض المرتبطة بحقيقة الورقة، فإنها في الوقت نفسه لها حقيقتها الخاصة وانطباقها الخاص.

في بعض الحالات الأخرى، عندما نحمل محمولاً على موضوع تكون المسألة مختلفة، وفي هذه الحالات لا يكون لكل محمول حقيقة مختلفة وخاصة، ولا يوجد ثنائية في الواقع بين الموضوع والمحمول، بل يمكن أن نجد الوحدة بينهما في الواقع فقط؛ حيث إن الكثرة تنشأ فقط في الذهن. بمعنى آخر: إن الذهن يقسم الحقيقة الواحدة إلى عدة مسائل بقدرته التحليلية، ويُنتج تصورات ومعاني مختلفة عن الحقيقة الخارجية التي لا يكون فيها كثرة خارج الذهن.

من هذه الوحدات، الوحدة بين الوجود والماهية، فعندما نقول: "الشجرة موجودة" الموضوع والمحمول (مفهوم الشجرة ومفهوم الوجود) متكثران في الذهن وهناك اختلاف بينهما، وكما شرحنا سابقاً فإن الوجود زائد على الماهية في الذهن، لكن بالتأكيد المسألة ليست كذلك في العالم الخارجي. حيث إن ظهور أحدهما مجعول بالآخر أو أن أحدهما ينتمي للآخر. إنه الذهن الذي يكوِّن مفهومين مختلفين من هذه الوحدات الخارجية، ففي الواقع الماهية والوجود مثل الشجرة ووجود الشجرة والإنسان ووجود الإنسان ليسا صنفين من الحقائق؛ إذ كيف يكون لحقيقة واحدة حقيقتان بحيث تتألف من ذاتها

ووجودها أو واقعيتها؟ إن كل شيء يعرَّف بوجوده خارجاً وكليته - هذه الكلية في الذهن- يشكل وحدة. وما هذه الثنائية، إلا نتيجة للقدرة التحليلية للذهن. وبعبارة أخرى: لا يمكن أن يكون الوجود والماهية معاً أصيلين. من جهة أخرى، لا يمكن أن يكون الوجود والماهية معاً غير واقعيين، بحيث يكون الاثنان مجرد وجود ذهني؛ لأن هذا يؤدي إلى مثالية لا تعترف بأي وجود موضوعي للأشياء خارج ذواتنا.

إذاً، إما أن يكون الوجود هو الذي يعبّر عن الواقع، وإما أن تكون الماهية، لأنه لا يمكن أن يكون الاثنان واقعيين، ولا يمكن كذلك أن يكون الاثنان غير واقعيين أو مجرد وجودات ذهنية.

تبنّى بعض الفلاسفة الرأي القائل: بأصالة الماهية، وأن الماهية هي التي تعبّر عن الحقيقة الخارجية، وأن الذهن عند ملاحظته للأشياء الحقيقية ينتزع منها مفهوم الوجود، وهكذا يكون الوجود مجرد مفهوم ذهني لا واقع له. وللوهلة الأولى يبدو هذا الرأي صحيحاً، وبسبب قوة العمل الذهني، نعتقد أن في الواقع أشياء، وأننا نحصل على مفهوم الوجود بانتزاعه من هذه الأشياء.

لكن الملا صدرا غيّر الطريقة الفلسفية، من خلال رأيه القائل: إن في العالم الخارجي وجوداً فقط (حقيقته وليس مفهومه)، وأن الذهن عندما يلاحظ حدود الوجود أو الواقع، يكوِّن بعض المفاهيم للأشياء المختلفة. وهكذا تكون الأصالة والواقعية للوجود، وتكون الماهية افتراضاً ذهنياً، وهذه النظرية تسمى "أصالة الوجود".

أصالة الوجود والشر:

فلنعد الآن إلى مشكلة الشر، لنرى كيف تواجه نظرية أصالة الوجود هذه المشكلة.

إذا تتبعنا الشر في العالم، ندرك أن مشكلة الشر تنشأ في حالات النقص والفرق. حيث إن بعض الناس أكثر ذكاءً من بعضهم الآخر، وإن لبعض الناس أعيناً بينما حُرِم منها بعضهم الآخر، وهكذا... ألا يمكن للإله أن ينعم على الجميع بنفس المواهب؟ إنه خلق البشر يتألمون في حياتهم بسبب المحدودية والنقص، لكن ألا يستطيع من له القدرة الكلية أن يهب لكل شخص ما يحتاجه بدون أي نقص يسبب الألم الكثير؟ وإذا تمنى أحد ما لو كانت ظروفه أفضل مما هي عليه - بحيث يأمن من الشر المحيط به-، ألا يستطيع الله أن ينعم عليه كما أنعم على الناس السعداء، ويمن عليه بما من عليهم؟ ثم ألا يحق لهذا الشخص أن يحتج على تمييز الله بين البشر وتفضيل غيره عليه؟

إذا فكرنا بالطريقة التي يفكر فيها من يقول: بأصالة الماهية، ربما كان السؤال مشروعاً، لأنه يمكن لله أن يعطي كل شخص بعض الكمالات الإضافية فالأمر بيده، فإذا خلق الله شخصاً وكان هذا الشخص يشعر ببعض النقص والمحدودية، فقد يريد من الله أن يعطيه كمالات إضافية تجبر نقصه وتقلص محدوديته. أما على مبنى أصالة الوجود فإن الأمر يختلف، فالله لم يخلق شيئية الشيء، إن ما جعله الله هو الوجود، وبعد ظهور هذه المرتبة من الوجود، فإن الذهن ينتزع من حدودها مفهوم الماهية.

ليس هناك شيئية لأشياء في العالم يعطيها الله الوجود. أما التمايز بين الأشياء فيعود إلى نوع الحدود الناتج عن الكثرة الموجودة في عالمنا.

ولأن الإنسان موجود في العالم المادي بالضرورة، ولأن العالم المادي يجب أن يكون متكثراً بالضرورة، إذاً، يجب أن يكون هناك وجودات مختلفة ينتزع الذهن منها مفاهيم مختلفة. إذا كانت الحالة المادية للإنسان ضرورية له، بحيث لا يمكن أن يكون الإنسان دون أن يكون مادياً، فالفوارق بين البشر تعود ربما إلى جوهر الإنسانية والشرح التالي سيجعل المسألة أكثر وضوحاً.

جميعنا سمع تمنيات بعض الناس، لو أن آباءهم وأمهاتهم الحقيقيين كانوا أشخاصاً غير آبائهم وأمهاتهم الحقيقيين. دعنا نختبر مدى إمكانية هذا الكلام.

مثلاً، يتمنى (توم) لو أن أباه (أ) وأمه (ب) غير الذكيين وغير الغنيين كانوا أشخاصاً آخرين مثل أب (ديك) (س) وأمه (ص) الذكيين والغنيين. ويعتقد (توم) أنه لو كان (س) و(ص) أباه وأمه، لكانت حياته أفضل. لكن لو فكر جيداً بمعنى هذه الفرضية لعرف أن هذا الكلام لا يعني شيئاً؛ ولأن أباه وأمه أشخاص مختلفون، لن يكون هو (توم)، فـ(توم) رجل موجود من أب وأم هما(أ) و(ب). فإذا كان (س) و (ص) أباً وأماً لشخص، فإنه بالتأكيد لن يكون نفس (توم) الذي يتمنى ذلك؛ لكنه سيكون (ديك) الموجود بمشخصاته. ويريد (توم) أن يحتفظ بمشخصاته التي تقتضي بالضرورة أن يكون (أ) و (ب) أباً وأماً له وفي نفس الوقت أن لا يكون (أ) و (ب) والديه، وهذا تناقض واضح، فلا يمكن لـ(توم) أن يكون موجوداً ما لم تتوفر الشروط الضرورية لوجوده.

إذاً، ألا يوجد تناقض في أن يخلق الله إنساناً - يختلف بالضرورة عن الآخرين بسبب

الكثرة في العالم المادي - لا يكون إنساناً - أي لا يختلف عن الآخرين؟

فنحن لسنا بعض الأشخاص الذين منحنا بعض الكمالات المختلفة.

الله خلق عـالماً مـادياً يجب أن يكون متكثراً، ووجوداً محدوداً بحدود مختلفة، ثم إن معنى الشخص نشأ بعد ذلك - أي معنى الـ"نحن" ظهر بالتجريد الذهني، والـ"نحن" لم تكن أولاً ثم مُنحت الوجود، إنما هناك وجودات أدركت من خلالها الـ"نحن".

يرى ملا صدرا أن حيثية الوحدة والخيّرية في الأشياء تعود إلى الوجود، وأن حيثية الشر والتمايز في الأشياء تعود للماهية.

وهكذا يكون كل خير منسوباً لله، وكل شر يعود إلى الماهية (التي لا واقعية لها) بسبب كونها في المرتبة الدنيا من مراتب الكمال الوجودي.

الدين وإشكالية الشر عند إخوان الصفا

أحمد صبري السيد علي❖

ثمة بعض الاختلافات في رسائل إخوان الصفا حول مفهوم الشر، فهم يتفقون مع الفلسفات السابقة على أن العالم المادي هو شر في حد ذاته.. فالخير يدعو إلى البقاء والشر يدعو إلى الفناء الذي هو من صفات العالم المتلاشي.. وهم لذلك يكررون استخدام عبارة "عالم الكون والفساد" للدلالة على الوجود المادي، إلا أنهم يختلفون عن غيرهم في تفسيرهم للشر وعلاقته بالألم، إذ يدون أن الشر ناتج عن حركة الفيض التي تلت الإبداع الأول، فما أفاضه الله على المبدع الأول كان خيراً محضاً، ثم انبعثت النفس من العقل وأصبحت تالية في المكانة ما أدى إلى نشوء قدر من النقص في درجتها وقصور في وصولها إلى الكمال.

❖ باحث بمركز الفجر - مصر

رغم الخلاف بين التيارات الدينية الإسلامية حول مصدر الشر والألم، فإن وجودهما يمثل حقيقة أكيدة في الفكر الإسلامي، وهو ما دعا إلى نشوب الصراعات المشهورة بينها حول قضايا كالحرية والجبر، أو العدل الإلهي، وهي قضايا نابعة من التساؤلات الملحة للمتكلمين والفلاسفة المسلمين عن الشر، ووجوده، والمسؤولية عنه، والخلاص منه ؟ ومع تعدد الإجابات ظهر تياران أساسيان، وهما التيار الديني التقليدي، وتيار الفلاسفة الباطنيين المسلمين، وقد حمل كل منهما إجابة مختلفة في طبيعتها وأسسها.

إن التيارات الدينية التقليدية دائماً ما تطرح هذا التساؤل حول العلاقة بين" الدين" و" الشر" في إطار التعريف والاستدلال على أهمية وجدوى التمسك بتفسيرها للإيمان والأخلاقيات الدينية، هذا الطرح يترافق مع صيغة تفسيرية وإجابة ثابتة ومعدة قبل التساؤل ذاته، تقوم على قاعدة مبدئية ترى أن الصورة الوحيدة لهذه العلاقة هي " التناقض"، فالشرائع الدينية تحرم ارتكاب الإنسان للممارسات التي تمثل صور الشر في العالم كالكفر، القتل، السرقة .... إلخ، وبالتالي، فإن وصول الإنسان للسعادة والخلاص مرهون باكتمال الإيمان الذي يعتمد على أداء التكاليف الدينية بانتظام، وتجنب هذه الممارسات المسببة للشر، في حين أن ضعف الإيمان أو عدم وجوده، وارتكاب هذه المحرمات هو سبب الشقاء الإنساني في المرحلتين.[١]

هذا التفسير يشير إلى أن التيارات الدينية لا ترى وجود فرق بين مصطلحي" الدين" و" الشريعة"، كما أنها لا تطرح "الشر" إلا في إطار الممارسات العدوانية الظاهرة المتبادلة بين إنسان وآخر، ما يعني كونه حالة طارئة يتحملها الإنسان المرتكب لها فقط.

إن تبسيط إشكالية الشر إلى هذه الدرجة فعل متعمد تتمسك به التيارات المعبرة بصدق عن الأنساق الحياتية خشية تورطها في نتائج قد تصطدم بالمقدس، وخاصة فيما يتعلق بعقائد كالجبر والحرية، أو العدل الإلهي. وهي في جوهرها تتماس حتى مع الإيمان بالإله.[٢] وبالتالي فهي تتجاهل طرح التساؤل حول أصل وجود" الشر"، وتوجه التساؤل إلى الصور العدوانية المباشرة والصريحة التي لا تعدو أن تكون مجرد نتائج وردود أفعال للشر.

أما الفلاسفة الباطنيون، فقد كان لهم الفضل الأول في طرح التساؤلات حول الشر في الوسط الإسلامي، وعلى الرغم من أن هذه الفلسفة ترجع لمؤثرات متعددة هندية ويونانية وصابئية، كانت هي الدافع وراء صياغة هذا الطرح الذي يعد غريباً في البيئة العربية والإسلامية الأولى، فإن المؤثر الإسلامي المنسوب إلى القرآن الكريم وأقوال النبي والأئمة العلويين يبدو هو الأقرب والأكبر في هذا الطرح[٣].

لقد تناول إخوان الصفا ـ بوصفهم أهم المتلقين والمعبرين عن الفلسفة الباطنية الإسلامية - إشكالية الشر في رسائلهم، وحاولوا تقديم تفسيرات لوجوده وعلاقته بالدين تتلاءم مع منهجهم الباطني، وإن حملت اختلافات عن غيرها من الفلسفات الباطنية السابقة عليها.

فكرة"الشر" عند إخوان الصفا:

تتفق معظم الفلسفات الباطنية على أن "الشر" نابع من الوجود المادي ذاته، ففي فلسفة أوبانيشاد الهندية - وهي أقدم الفلسفات التي اعتمد عليها الباطنيون فما بعد ـ يظهر هذا التساؤل حول سبب ارتباط الشر بالوجود في هذا العالم المادي في تلك الكلمة التي وجهها حكيم هندي لأحد الملوك : "سيدي، ما غناء إشباع الرغبات في هذا الجسد النتن المتحلل ؟ ... وكذلك نرى هذا العالم كله يتحلل بالفساد كما تتحلل هذه الحشرات الضئيلة"[٤]، وفي مرحلة لاحقة اعتبر" بوذا" أن الألم (الشر) في الحياة الإنسانية أرجح كفة من اللذة، فالسعادة مستحيلة وغير ممكنة لا في الدنيا، ولا في الآخرة، ولكن ما يمكن للإنسان الظفر به هو السكينة. [٥]

لقد دخلت هذه المعتقدات الآرية إلى الأوساط الدينية بين الساميين في العراق، فقد فرقت الصابئة المندائية[٦] ما بين خلق عالم النور (العلوي) والتي ينتج عنها تكوين من يسكن عالم السماوات الروحاني من ملائكة مطهرين مهمتهم تنفيذ ما يأمر به الإله الأعلى، وبين عالم المادة (السفلي) الذي يضم الأرض والكواكب والنجوم (الكون) ومن يوجد به من كائنات حية وغير حية[٧]، وتربط الميثولوجيا المندائية بين هذا العالم وبين الظلام والشر حيث إنه من خلق (بيثاهيل)[٨] بالتعاون مع الكواكب السبعة الأشرار أبناء (الروها) ملكة الظلام، وكذلك الإنسان الذي يخلقه بيثاهيل من طين الأرض وما ينشأ عنه من خلق وطباع وغرائز مستمدة من عالم الشر، والنفس التي يضطر بيثاهيل إلى الاستعانة بقوى النور بمنحه النفس اللازمة لإنجاح الخلق دون أن يسمح له بمعرفة سرها. [٩]

ومن الملاحظ أنه وبالرغم من أن هذا التصوير يفصل ما بين الإله وبين عالم الشر، إلا أن النصوص المندائية تحمل في طياتها تساؤلات تحمله مسؤولية تواجده من دون أن تطمع في الإجابة :" طالما كنت أيها الحي هناك، فكيف حدث أن جاء الظلام إلى الوجود؟ كيف جاء الظلام إلى الوجود ؟ كيف جاء النقص والعيب إلى الوجود ؟"[١٠]، كما أن بعض النصوص تحمل بقدر من التعاطف تساؤلات ملكة الظلام (الروها) أثناء صراعها مع رسل عالم النور عن سبب تحملها هذه المسؤولية : "يا إلهي لماذا وضعتني في

هذا الموضع؟"[١١]، وفي نص ثان تتساءل الروها عن سبب خلق الإله لها: "أبي، أبي لماذا خلقتني؟ يا إلهي، يا إلهي، لماذا جعلتني بعيدة وقطعتني وتركتني في أعماق الأرض وفي الظلمات السفلية، إلى حد أنه لم تعد لدي القوة للصعود إلى هناك". [١٢]

إن النصين الأخيرين يحملان هذا التساؤل من قبل الفلاسفة الباطنيين للإله عن سبب خلق الشر ذاته، فعلى الرغم من عدم تحميلهم الإله للمسؤولية عن خلق الكون المادي الناقص، فإنهم يتساءلون لماذا وجد الشر في الأساس حتى قبل الكون ؟

في رسائل إخوان الصفاء توجد بعض الاختلافات في التصور حول الشر، فهم يشاركون الفلسفات السابقة الاعتقاد يكون العالم المادي شراً في حد ذاته؛ فالخير يدعو إلى البقاء والشر يدعو إلى الفناء الذي هو من صفات العدم المتلاشي[١٣]. ومن الملاحظ استخدامهم المتكرر لعبارة "عالم الكون والفساد"[١٤] للدلالة على الوجود المادي، إلا أن تفسيرهم لهذا الشر وعلاقته بالألم يبدو مختلفاً.

اعتقد إخوان الصفاء أن الشر نتج عن حركة الفيض التي تلت الإبداع الأول، فما أفاضه الله على المُبدَع الأول (العقل الكلي) كان خيراً محضاً، ثم انبعثت النفس من العقل وأصبحت تالية له في المكانة ما أدى إلى نشوء قدر من النقص في درجتها وقصور في وصولها إلى الكمال، وقد توالت الانبعاثات بعد النفس و تدرجت في القصور ما أدى إلى وجود الجزء والنقص، فقام العقل بالإفاضة على النفس، لإزالة نقصها ورفعها إلى درجته وقامت النفس بالإفاضة على ما يليها لرفعهم إلى درجتها[١٥]. ويصل إخوان الصفاء من هذا التصور إلى تعريف الشر: "إن الشر لا أصل له في الإبداع، وسمي عجز الأشياء لحدوث بعضها من بعض شراً، بمعنى التخلف عن اللحوق بالخير الأفضل المتقدم عليه، فمتى غفل المفضول عن اللحوق بدرجة الفاضل، ورضي لنفسه بالمكان الخسيس الرذل فهو الشر المحض البعيد عن الخير".[١٦]

إن الشر حسب هذا التعريف ناتج عن عدم الوعي بالطبيعة الناقصة للعالم والسعي لمحاولة تجاوزها عن طريق إتباع ما أنزله الوحي على الأنبياء - كما يرى إخوان الصفا. وعلى الرغم من أن هذا التصور يتجاوز الرؤية التقليدية إلا أنه لم يطرح تساؤلاً هاماً حول الحكمة الإلهية من وجود النقص في هذا العالم الأمر الذي يؤدي إلى الشر ؟ وربما خشي الإخوان من التورط في طرح هذا التساؤل الذي ستظل إجابته حكراً على الخالق، إلا أنهم في الرسالة الثانية والأربعين يشيرون إلى أن الشر في العالم عارض من قبل الهيولى وهو جوهر منفعل، ناقص القبول للفضائل - حسب تعريفهم لأسباب الشر _ ومع ذلك فقد أشاروا إلى مسؤولية (الله) عن إيجاد الهيولى بهذا الشكل وتركيب العالم منه

لـ" حكمة"[١٧]، وقد أضاف الإخوان أن ترك الهيولى لطبيعتها سوف يؤدي إلى فناء العالم، والفناء بعد الوجود شر أكبر بالنسبة للإخوان.[١٨] وهنا، لا يفرق الإخوان بين الوجود المادي والوجود الروحي للإنسان - من منطلق إيمانهم الإسلامي - رغم اختلاف طبيعة كل منهما، فالإنسان موجود في كلا الحالتين؛ حيث يرى إخوان الصفاء أن الموت ليس سوى ترك النفس استعمال الجسد،[١٩] والانتقال إلى المرحلة الثانية من الوجود الإنساني، إلا أن الشر والنقص خاص بالوجود المادي وحده، فلا مجال لحصول الإنسان على السعادة في العالم المادي. ولكن تجزم الرسائل بأنه لا مجال للشر في العالم الروحاني: "... ثم اعلم أن النفس ما دامت مع هذا الجسد إلى الوقت المعلوم، فإنها متعوبة بكثرة غمومها لإصلاح أمر هذا الجسد، شقية بشدة عنايتها في ما تتكلف من الأعمال الشاقة، والصنائع المتعبة لاكتساب المال والمتاع والأثاث، وما يحتاج إليه الإنسان في طول حياته الدنيا ... ثم اعلم أن النفس ما دامت مربوطة بالجسد، لا راحة لها دون مفارقتها هذا الجسد ... فإذاً الموت حكمة ورحمة ونعمة لنفوس الأخيار بعد بوار الأجساد"، [٢٠] وأقصى ما يحصل عليه الإنسان عن طريق الوصول إلى اليقين في العالم المادي هو سكون وهدوء النفس.[٢١]

لقد تأثر إخوان الصفاء بوضوح بالفلسفة البوذية. ومع ذلك، فهناك العديد من الخلافات بين الفلسفتين، فرؤية بوذا لأسباب الألم لخصها في الشهوة: "الشهوة التي تؤدي إلى الولادة من جديد، والشهوة التي تمازجها اللذة والانغماس فيها، الشهوة التي تسعى وراء اللذائذ تتسقطها" هنا وهناك "شهوة العاطفة، وشهوة الحياة، وشهوة العدم".[٢٢] وهذه الرؤية ناتجة عن وجود متناقضين لدى بوذا، فرغم رفضه للغيبيات إلى درجة إنكاره لوجود الآلهة ذاتها. وبالتالي، فقد رفض رؤية الفلاسفة الهنود حول الخلاص، إلا أنه في المقابل كان يؤمن إيماناً راسخاً بفكرة تناسخ الأرواح التي تنص على أن الروح تنتقل من بدن إلى آخر مختلف، بصورة متكررة سعياً للتكفير والتطهر حتى تصل إلى حالة من الصفاء يمكنها من بلوغ حالة النيرفانا الأرضية في انتظار النيرفانا الصمدية. هذه الحالة التي يشرحها أحد البوذيين بفناء ألوان الطيف في البياض الناصع الذي ليس له لون، وهو ملتقى كل الألوان،[٢٣] فالتناسخ هو سلسلة من الألم والعقاب المتكرر للروح بسبب عجزها عن التخلص من الوجود ومنع النفس عن الولادة مرة ثانية، وفي العصر الحديث عبر الفيلسوف الألماني شوبنهور ذات الفكرة ذاتها وإن أطلق عليها "الإرادة" والتي نظر إليها بنفس النظرة البوذية تقريباً؛ حيث رأى أنها جوهر الوجود وهي قوة عمياء لا عاقلة، شريرة بصفة مطلقة، لكونها الرغبة الكامنة في كل موجود تحتاج

إلى إشباع مستمر.[٢٤]

وعلى الرغم من عدم إيمان كل من بوذا وشوبنهور بالمطلق (الإله)، فإن الدافع الأول لبوذا في رفضه الشهوة هو الإيمان بالتناسخ، وبالتالي فقد رفض فكرة الانتحار التي تؤدي إلى العودة للوجود مرة أخرى،[٢٥] في حين لا يبدو أن شوبنهور كان يؤمن بهذا المعتقد إطلاقاً، لكنه رغم ذلك اجتهد كي يبين أنه لو أن كل البشر أنكروا إرادة الحياة، فإن العالم سيمضي خارج الوجود، وسيسود الهدوء والسكون الأزلي كل شيء في الكون. كما رفض أيضاً فكرة الانتحار على أساس أن إرادة الحياة الهائلة القوية لا تتوقف من خلال موت الفرد: "ومن ثم فإن الفناء الإرادي للوجود الظاهري المفرد هو عمل لا غاية من وراءه ذلك أن "الشيء في ذاته" يظل كما هو دون أدنى تأثر"،[٢٦] وهنا يبدو قدر من التعارض لدى شوبنهور الذي وصف الوجود بالعبثية،[٢٧] وبالتالي فلا مبرر لرفضه الانتحار؛ إذ لا غاية أصلاً من الوجود، كما لا مبرر لرفضه الشهوة (كمظهر للإرادة)، فالأمر بالنسبة لكل فرد سينتهي بالموت على كل حال.

ويبدو الفيلسوف الدنماركي سيرن كيركجور أكثر تناسقاً وتأثراً برؤية إخوان الصفاء للعالم ومراحل الوجود، ربما بسبب مسيحيته الصوفية التي أثرت وتأثرت بالفلسفة الباطنية الإسلامية: "الطريق الذي ينبغي أن نسير فيه : أن نعبر جسر التنهدات حتى نصل إلى الأبدية .. فالطريق إلى الله مليء بالأشواك والعذاب والدموع، وبمقدار تحملك للآلام تكون علاقتك بالله".[٢٨]

إن الفارق ما بين رؤية إخوان الصفاء والرؤية البوذية، وكذلك رؤية شوبنهور هو الإيمان الديني، فالالتزام الإسلامي لإخوان الصفاء دفعهم إلى رفض عقيدة التناسخ،[٢٩] كما قسموا الوجود الإنساني - بناء على النصوص القرآنية - لمرحلتين مختلفتين، فالعدم بعد الوجود - الذي يرجوه بوذا وشوبنهور - يعد شراً من وجهة نظر الإخوان بسبب إيمانهم بمرحلة ثانية خالية من النقص والمادة المسببتين للألم والشر في العالم الدنيوي، كما لم يعر إخوان الصفاء الشهوة اهتماماً، وإن ذموا المفرطين فيها إلى درجة الغفلة عن أمر الآخرة،[٣٠] وذلك لإدراكهم الديني بوجود بداية ونهاية للعالم المادي بناء على النص القرآني، في حين لم يؤمن بوذا بوجود بداية للعالم أو بالمرحلة الأخروية وإن آمن بفكرة الولادة الجديدة للروح (التناسخ) في هذا العالم والتي تؤكدها الفلسفة الهندية عموماً. وبالتالي فقد قامت فلسفته على القضاء على هذه الولادة عن طريق القضاء على ما يؤدي إليها.

الشر والألم:

لقد اعتقد الحكماء البوذيون أن الشر هو الألم في جميع أشكاله، في جميع مظاهره[٢١] .. وقد ذكر بوذا أن الألم في العالم أرجح كفة من اللذة: " تلك _ أيها الرهبان _ هي الحقيقة السامية عن الألم: الولادة مؤلمة، والمرض مؤلم، والشيخوخة مؤلمة، والحزن والبكاء والخيبة واليأس كلها مؤلم ..."[٢٢]

اتفق إخوان الصفاء مع بوذا في رؤيته عن كون الألم شراً، إلا أن رؤيتهم للألم رغم ذلك ارتبطت بتصورهم السابق عن الوجود. فقد رأى الإخوان في البداية أن الخير والشر فطريان في المخلوقات، وقسموه (الشر) إلى ثلاثة أنواع، الأول يتمثل في الآلام الجسدية التي تتعرض لها، والثاني في الألفة والمحبة أو العدوانية الفطرية لديها، والثالث في أفعالها المعبرة عن إرادتها.[٢٣]

فسر الإخوان النوع الأول بالآلام الجسدية التي تتعرض لها الحيوانات الناتجة عن ما تعانيه من نقص، وقد برروا هذه الآلام بأنها جعلت للنفوس ألماً :" كي تحثها تلك الآلام على حفظ أجسادها وصيانة هياكلها ... ولو لم تفعل ذلك لهلكت الأجساد في أقرب مدة وأهون سعي قبل التمام والكمال"[٢٤].

وفسروا النوع الثاني بحالة التآلف والصراع الموجودة في العالم الدنيوي بين أنواع الحيوان المختلفة، والتي ترجع إلى اختلافها في الصور، والأشكال، والطباع، والعادات والأخلاق، والأفعال[٢٥].

أما النوع الثالث، فقد فسره الإخوان بحالة الصراع الدائم بين الحيوانات في سعيها لإرضاء حاجاتها الفطرية، والدفاع عن وجودها الدنيوي (طلب المنافع ودفع المضار).[٢٦]

لقد أضاف إخوان الصفاء إلى هذه الشرور أنواعاً أخرى خاصة بالإنسان فقط، وقد أرجع الإخوان هذه الشرور إلى مصدرين: أولهما الممارسات تعتبرها الشرائع الدينية خيراً، كما تعتبر تركها شراً، وقد أطلقوا عليها الخيرات أو الشرور الوضعية[٢٧].

والثاني: الخيرات أو الشرور العقلية، وهي: " كل شيء إذا فعل منه ما ينبغي على الشرائط التي تنبغي، في المكان الذي ينبغي، في الوقت الذي ينبغي، من أجل ما ينبغي، يسمى ذلك خيراً. ومتى نقص من هذه الشرائط واحد يسمى الأمر شراً."[٢٨] ويعترف إخوان الصفاء أن معرفة هذه الشرائط ليست في وسع كل إنسان، وإنما يصل إليها تدريجياً عن طريق تهذيب النفس بواسطة العلوم والآداب.[٢٩] وحتى الوصول إلى هذه الحالة، فإن ما يرتكبه الإنسان من شر ليس إرادياً حسب هذا التعريف، وهو يتناغم مع

رؤيتهم لأسباب وجود الشر، وكونه حالة فطرية في الحيوانات.

وقد تحدث الإخوان عن نوع أخير تتسبب فيه المعتقدات والتكليفات الدينية الناتجة عما يعانيه الجسد الإنساني من نقص،[٤٠] وبالتالي فالدين أيضاً يمكن أن يكون مصدراً للألم والشر، إلا أن الإخوان رغم وصفهم للتكليفات الدينية بكونها: "ثقل الطاعات، والجهد في العبادات، من الصوم والصلوات، ومنع النفس عن الشهوات المركوزة في الجبلة".[٤١] فقد برروا وجود التشريعات الدينية بمحاولتها علاج "أمراض وأعلال مختلفة من الأخلاق الرديئة، والعادات الجائرة، والآراء الفاسدة من الجهالات المتراكمة"،[٤٢] فرغم ما قد تسببه هذه الشرائع من ألم، إلا أنها - بالنسبة للإخوان - أقل وطأة مما ينتج عن عدم وجودها من أمراض اجتماعية أكثر إيلاماً للإنسان.

إن مبررات إخوان الصفاء لهذه الآلام والشرور بكونها ضرورية للوجود المادي (الناقص) لم ينف كونها شراً بالنسبة لهم، كما لم ينف كون معظمها - حسب عرض إخوان الصفاء - فطرياً وغير مكتسب، إلا أنهم نظروا إلى هذه الآلام بطريقة تشبه كثيراً العبارة السابقة لكيركجور إذا نحينا جانباً اختلاف الأسلوب، فالله "أوجد النفوس والأرواح مع هذه الأجساد في الدنيا مدة ما، هو من أجل أن تستقيم ذواتها، وتكمل صورها، وتخرج من حدة القوة والكمون إلى الفعل والظهور، ولتستكمل أيضاً فضائلها من عرفانها أمر المحسوسات، وتخيلها رسوم المعقولات ... ليكون ذلك سبباً لانتباه النفوس من نوم الغفلة ورقدة الجهالة، وتحيا بروح المعارف، وتنفتح لها عين البصيرة، لتنظر إلى عالمها الروحاني، وتشاهد دارها الحيواني، ويتبين لها أنها في عالم الغربة، وموضع المحنة والبلوى"،[٤٣] فهناك ضرورة للتجربة المادية بالنسبة للإنسان كي يستطيع التعامل مع التجربة الروحية التي يعتبرها الإخوان _ فيما يبدو من عبارتهم - التجربة الأساسية للإنسان، حيث تتعلق النفس بالعقل الكلي وتقبل منه الفيض والجود بالحقائق، دون عائق يعوقها من الطبيعة.[٤٤]

المسؤولية عن الشر (الله / إبليس / الإنسان):

إن رؤية إخوان الصفاء تنفي وجود أي مسؤولية مباشرة لله عن وجود الشر، فالشر موجود بسبب نقص الهيولى، والمسؤول عن نقص الهيولى هو ديناميكية حركة الإبداع والفيض ذاتها والتي تتخذ شكل التتابع في الرتبة والمكانة، فالإبداع الصادر عن الله ليس به نقص، لكن إبداع العقل للنفس أدى إلى نقص في النفس لكونها التالية في الرتبة والذي أدى إلى أن يقوم العقل بالإفاضة عليها لإكمال نقصها، وقد توالت عملية النقص والفيض حتى وصلت إلى الهيولى غير القادر على تلقي الفيض واكتمال نقصه، إلا أن

إخوان الصفاء - فيما يبدو - يشيرون إلى أن هذا الشكل من الإبداع والخلق خاضع أيضاً لإرادة الله وحكمته، وهذه الإشارة تعكس نوعاً من الحيرة في محاولة التوفيق بين ما تؤدي إليه آراؤهم من وجود مسؤولية (لله) - بمعنى القوانين الطبيعية التي خلقها الله في العالم - في وجود الشر، وبين إيمانهم الإسلامي، وهو ما انتهى إلى اعتبارهم أن الله خلق هذا العالم بهذا الشكل لحكمة.(٤٥)

ومن الملاحظ أن إخوان الصفاء سعوا لنفي كل ما تصوروه شراً عن الذات الإلهية، حتى الخاص بالعذاب الأخروي الذي وردت آياته في القرآن، حيث عرض الإخوان لهذا الشكل من العقائد أثناء مناقشتهم للعقائد المسببة للألم في نفوس معتنقيها،(٤٦) وقد سعوا بالتالي لتأويل العذاب الإلهي والجنة والنار تبعاً لرفضهم نسبة الألم والشر للذات الإلهية، فأنفس المؤمنين يعرج بها إلى ملكوت السماوات، وفسحة الأفلاك، وتخلى هناك، فهي تسبح في فضاء من الروح ... أما أنفس الكفار والأشرار فتبقى في عماها وجهالاتها، معذبة متألمة، مغتمة حزينة، خائفة وجلة إلى يوم القيامة، ثم ترد إلى أجسادها التي خرجت منها،(٤٧) وفي ما بعد الحساب اعتبر إخوان الصفاء أن الجنة هي عالم الأرواح وسعة السماوات، بينما جهنم هي عالم الكون والفساد، فالمعذبون فيها سلبوا بالموت حواسهم الخمس التي كانوا يتناولون بها ملذاتهم، فلا هم يستطيعون العودة إليها، ولا هي تستطيع أن تبلغ النعيم لتستغني عنها، فالعذاب هو في اشتياق النفس لشهواتها.(٤٨)

كما أول إخوان الصفاء مسؤولية إبليس عن الشر، رغم ذكرهم لقصته مع آدم، ففرقوا بين إبليس الجسماني وإبليس الروحاني، فالشر المتواجد في الأرض ليس له شأن بإبليس الجسماني الذي تعرض لما يتعرض له أي مخلوق من التغير والاستحالة، إلا أن منزلته محفوظة لمن يخلفه ويكمل معصيته، فكل عدو قام بإزاء نبي بعث أو ولي من أولياء الله فهو إبليس، كما أن كل نبي هو بمنزلة آدم.(٤٩)

أما مصطلح" إبليس الروحاني" فقد استخدمه الإخوان للدلالة على النفس الغضبية الشهوانية الحائدة عن التقوى، المعتكفة على شهوات الدنيا،(٥٠) ويشير الإخوان إلى الصراع داخل الجسد الإنساني بين النفس الغضبية الممثلة للمادة، والنفس الناطقة، ويمثل انتصار الأولى على الثانية الإغواء الذي تحدث عنه القرآن على لسان إبليس : ﴿**فبعزتك لأغوينهم أجمعين . إلا عبادك منهم المخلصين**﴾.(٥١)

إن تأويل إخوان الصفاء لإبليس ربما يشير إلى أنهم يحملون الإنسان مسؤولية الشر، إلا أن آراءهم في الجبر والحرية لا تؤيد هذا التصور، فلم يقبل الإخوان رأي المعتزلة بأن

الإنسان حر، كما لم يقبلوا الرأي المقابل بكونه مجبراً، وإنما اعتقدوا ككل الشيعة أنه أمر بين الأمرين،[٥٢] وقد وضح الفيلسوف الشيعي هشام بن الحكم المقصود من هذا التعبير، فذكر أن أفعال الإنسان اختيار من وجه واضطرار من وجه، اختيار من جهة أنه أرادها واكتسبها، واضطرار من جهة أنها لا تكون منه إلا عند حدوث السبب المهيج لها.[٥٣]

فإخوان الصفاء لا يحملون الإنسان سوى مسؤولية عدم السعي المتعمد للوعي بنقصه رغم إدراكه له،[٥٤] وتلقي الفيض من الأنبياء وهم ممثولات العقل الكلي في عالم المادة،[٥٥] والاستسلام للشهوات واللذات الحيوانية التي ليست سوى آلام مستترة،[٥٦] وهذا النقص هو أصل الشر عند إخوان الصفاء، فهناك هامش من المسؤولية الإنسانية عن فعل الشر، وليس عن الشر ذاته.

والواقع أن الرسائل تحتوي على بعض النصوص للإخوان تتساءل في لهجة تشبه الصراخ عن سبب الوجود وكل هذا الألم والشر المحيط بالعالم، مؤكدة أن الإنسان ليس المسؤول عن وجود الشر أو هذا الألم، وهو مع ذلك يتنقل بين أنواع من الألم طوال حياته لا يستطيع أن يتحملها ولا أن يتجنبها،[٥٧] وعلى الرغم من أن المقصود من هذه العبارات هو الدعوة لعدم الاهتمام بالحياة الدنيوية المليئة بالآلام والشرور، إلا أنها تشير إلى ما يحمله الزهد الذي يدعو له إخوان الصفا من تساؤلات كان عدم استطاعتهم الإجابة عليها مصدر قلق بالنسبة لهم، فلهجتهم تتراوح ما بين الاتزان والانفعال.

أما الخلاص الإنساني في العالم المادي، فيقوم عند إخوان الصفاء على الزهد وعدم الاستغراق في إصلاح أمر الجسد والاهتمام بإصلاح النفس عن طريق معرفة الفرق بينها وبين الجسد وحقيقة جوهرها، والاهتمام بإصلاح شأنها، وكيفية حالها بعد الموت،[٥٨] ويرى الإخوان أن معرفة حقيقة جوهر النفس يؤدي إلى معرفة الحقائق الروحانية، وإزالة الخوف من الموت، وتمني لقاء الله.[٥٩]

إلا أن هذه المعرفة وتلقي الفيض من الأنبياء، لا يعني حصول الإنسان على السعادة في العالم المادي بالنسبة لإخوان الصفاء، فقد رووا حديث النبي (ص): "الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر". وقد فسروا هذا الحديث بأن المؤمن المحق قد سجن نفسه بالمنع لها عن الشهوات والملاذ التي تراد الدنيا من أجلها،[٦٠] وهم يتفقون في هذه النقطة مع شوبنهور وكيركجور، إلا أن الأخيرين أكثر تطرفاً في تصورهما للزهد المؤدي للخلاص.

إن ما سيؤديه تلقي الإنسان للفيض (الحقيقة) من الأنبياء هو السكون والهدوء في الدنيا، فالخلاص بالنسبة للمؤمن هو التخلص من الجسد كما صرح الأخوان، فالمهمة

الحقيقية للدين ليست سعادة الدنيا وإنما الآخرة، كما أن مهمة الشريعة ليست أيضاً توفير السعادة وإنما تنظيم العالم المادي كي لا يكون أكثر شراً.

خاتمة:

إن العلاقة بين" الدين" و" الشر" عند إخوان الصفاء هي"التناقض" بالتأكيد، لكنهم في المقابل لم يستطيعوا تقديم تفسير واضح لرفضهم أي علاقة بين (الله) "مصدر الدين والخلق"، والنقص الذي هو المسبب الأساسي للشر، وقد لجأوا في النهاية إلى تفسيرها بـ"الحكمة". إلا أنهم اعترفوا بأن الشريعة خاضعة أيضاً للوضع المادي نظراً لكونها مرسلة لتنظيمه، وبالتالي فهي تحمل قدراً من صفاته في الألم (الشر) لكن آلام الالتزام بالشريعة أفضل من آلام عدم وجودها بالنسبة لإخوان الصفاء.

ويبدو التزامهم بالإيمان الإسلامي المصدر الأساسي في اختلاف رؤيتهم الفلسفية عن الرؤى الأخرى كالبوذية والأوبانيشاد التي تأثر بها الفلاسفة التشاؤميون في أوروبا كشوبنهور، وأقرب إلى الوجوديين المؤمنين كسيرن كيركجور، فالوجود مقسم إلى مرحلتين، والمعاناة الإيمانية في المرحلة الأولى هي الموصلة إلى الخلاص في التجربة الروحانية التالية، وهذا الجزء من الألم ليس شراً بالتأكيد؛ إذ إنه ألم في سبيل التقرب إلى الله وتلقي السعادة في الآخرة بمعرفة الحقائق عن طريق العقل الكلي.

كما أن الإنسان ليس مسؤولاً في فلسفة إخوان الصفاء عن وجود الشر، وإنما يمتلك هامشاً من المسؤولية في ممارسته الناتجة عن الاستسلام الواعي لحالة النقص التي يعانيها. وهذا الرأي ربما يخالف البوذية ظاهرياً _ وهي أحد مصادر إخوان الصفاء _ إلا أن البوذية لم تُعفِ الإنسان من هامش المسؤولية عن ممارسة الشر. وإن كانت أيضاً رفعت عنه المسؤولية عن أصل وجوده. إلا أن هذا الرأي يخالف بالتأكيد الرأي الديني السائد الذي يعتمد على مسؤولية الإنسان عن وجود الشر بارتكابه إياه.

إن النتيجة الأهم التي توصل لها الإخوان واتفقوا فيها مع باقي الفلسفات القريبة لهم، هي أن لا مجال للخلاص أو السعادة في العالم الدنيوي، فالسعادة لن تأتي حتى عن طريق الدين أو الشريعة، وإنما يحصل الإنسان فقط على الاطمئنان والسكون. أما الخلاص، فلن يتم إلا عبر الانتقال من العالم المادي إلى العالم الروحاني عن طريق الموت، فالموت هو الخلاص الحقيقي للإنسان من الشر والألم.

هوامش:

١- يرجى مراجعة الكتابات السلفية في هذا الشأن على سبيل المثال:

شمس الدين الذهبي، الكبائر، القاهرة (بدون ذكر سنة الطبع) طبعة دار إحياء الكتب العربية. ود. صالح بن فوزان الفوزان - كتاب التوحيد - دمياط (بدون ذكر سنة الطبع) طبعة دار ابن رجب.

٢- ليس المقصود من العبارة التشكيك في الذات الإلهية، ولكن في تصور بعض المذاهب الإسلامية لها.

٣- أحمد صبري، **إخوان الصفا بين الفكر والسياسة**، القاهرة ٢٠٠٥، ص ٦٩ -٧٠ .

٤- ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة زكي نجيب محمود، محمد بدران، القاهرة ٢٠٠١، مجلد ٢، ج٣، ص ٤٥ .

٥- م.س، ٧٦،٧٢،٧١ .

٦- الصابئة المندائية: يرجع الباحث الصابئي عزيز سباهي أن هذه الطائفة نشأت من الطوائف التي اتبعت يحيى المعمدان ولم تعترف بيسوع كمسيح ومخلص.

٧- م.س، ص ١٥٤،١٥٥ .

٨- بيثاهيل: هو ابن هيبل زيوا الملاك المرسل من قبل الله للقضاء على تمرد ملكة الظلام (الروها)، وأثناء تجوله في عالم الظلام يتزوج من (زهربيل) أخت (الروها) ملكة الظلام، وينجب بيثاهيل، فهو مكون من جزء أرضي وجزء سماوي.

٩- م.س، ص ١٥٦،١٥٧.

١٠- م.س، ص ١٥٥.

١١- م.س، ص١٥٦.

١٢- م.س، ص ٧٦،٧٧.

١٣- إخوان الصفاء، **الرسالة الجامعة**، تحقيق د. مصطفى غالب، بيروت ١٩٨٤، ص ٤٨ .

١٤- م.س، ص ٥١ .

١٥- م.س، ص ٤٩،٥٠.

١٦- م.س، ص ٥٠.

١٧- إخوان الصفا، الرسائل، القاهرة ١٩٩٦، ج٣، ص ٤٧١ .

١٨- م.س، ص ٤٧٢.

١٩- م.س، ص ٢٩٤.

٢٠- م.س، ص ٥١.

٢١- م.س، ص ٧١.

٢٢- ول ديورانت، م.س، ص ٧٥.

٢٣- عباس محمود العقاد، الله، القاهرة ١٩٩٨، ص٤٥،٥٠،٥١،٥٢ .

٢٤- د. السيد شعبان حسن، **فكرة الإرادة عند شوبنهور**، بيروت ١٩٩٣، ص ٤٢،٤٣،٥٠،٥١ .

٢٥- ول ديورانت، م.س، ص ٧٦ .

٢٦- د. السيد شعبان حسن، م.س، ص ١٥٩ .

٢٧- م.س، ص ٥٠ .

٢٨- فؤاد كامل، **نصوص مختارة من التراث الوجودي**، القاهرة ١٩٨٧، ص ٢٩ .

٢٩- مصطفى غالب، **مفاتيح المعرفة**، بيروت ١٩٨٢، ص ٢٢٩، ٢٣٠ .

٣٠- إخوان الصفا، **الرسائل**، م.س، ص١٧٢ .

٣١- د. السيد شعبان حسين، م.س ص ٤٨١ .

٣٢- ويل ديورانت، م.س، ص ٧٥ .

٣٣- إخوان الصفا، **الرسائل**، م.س، ٤٧٩،٤٧٨،٤٧٧ .

٣٤- م.س، ص ٤٧٨،٤٧٧ .

٣٥- م.س، ص ٤٧٨ .

٣٦- م.س، ص ٤٧٩ .

٣٧- م.س، ص ٤٨٠ .

٣٨- م.س، ص ٤٨٠ .

٣٩- م.س، ص ٤٨٠ .

٤٠- م.س، ص ٧٣،٧٢ .

٤١- م.س، ص ٣٠٤ .

٤٢- م.س، ص ٤٨٧ .

٤٣- م.س، ص ٣٠٦ .

٤٤- إخوان الصفا ، **الرسالة الجامعة**، م.س، ص ٧٦ .

٤٥- إخوان الصفا، **الرسائل**، م.س، ص ٣٦١، ٤٧٢ .

٤٦- م.س، ص ٧٣،٧٢ .

٤٧- م.س، ص ٢٩٠ .

٤٨- مصطفى غالب، **إخوان الصفا**، بيروت ١٩٨٣، ص ١٥٢، ١٥٣ .

٤٩- إخوان الصفا، **الرسالة الجامعة**، م.س، ص ١٢٨ .

٥٠- م.س، ص ٧٦ .

٥١- م.س، ص ٧٨،٧٧ .

٥٢- **أحمد صبري**، م.س، ص ٥٥،٥٤ .

٥٣- أبو الحسن الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلافات المصلين**، نسخة كومبيوترية، ص ١ .

٥٤- **أحمد صبري**، م.س، ص ٤٧ .

٥٥- إخوان الصفا، **الرسائل**، م.س، ص ٦٦ .

٥٦- م.س، ص ٣٠٩،٣٠٨،٣٠٧ .

٥٧- م.س، ص ٢٨٩ .

٥٨- م.س، ص ٢٨٨، ٢٨٩ .

٥٩- م.س، ص ٣٠٥،٣٠٤ .

٦٠- فؤاد كامل، م.س، **كيركجور (أعمال المحبة)**، ص ٤٩ . وإمام عبد الفتاح إمام، **سيرن كيركجور**، بيروت ١٩٨٢، ص ١٢٨ . والسيد شعبان حسين، م.س، ص ١٥٩،١٥٨،١٥٧ .

الشر من منظور ديني بين التجريد والتجسيد

آمال الأتربي❖

المشكلة الرئيسية في نظرة الأديان إلى الشر هي في حد ذاتها اختلاف عقائدي حول تصور الألوهية قبل كل شيء؛ حيث إن منشأ الاختلاف بين أصحاب الديانات القديمة كان مظهره اختلافاً عقائدياً حول الألوهية بين التوحيد والشرك.. والواقع أن مشكلة الشر- أصله ونشأته - إنما هي مشكلة واجهتها الأديان جميعاً.. فما هو تفسير وجود الشر في العالم؟ وهل يمكن أن يكون مصدره الإله الواحد مع عدله وخيريته أم أن مصدره موجود آخر؟

❖ باحثة من جمهورية مصر العربية.

بدأ الإنسان خطواته المتعسرة في طريق الخير والشر حيواناً ضعيفاً يفهم الضرر ولا يفهم الشر، وإذا فهم الضرر فإنما هو الضرر في جسده أو في ما يطلب الجسد من مطالب الطعام والشراب والأمن والراحة، وكانت الأرواح كلها ضارة تلاحقه بالأذى والاساءة ما لم يتوسل إلى مرضاتها بوسائل الشفاعة والضراعة أو بوسائل الضحايا والقرابين.[١]

فقبل شيوع صورة الشيطان كانت بديهة الإنسان تملأ العالم بأشتات لا تحصى من الأرواح والأطياف. وكان من هذه الأرواح والأطياف ما يخفى ولا يظهر لأحد، ومنها ما يخفى على أناس ويظهر لآخرين بالرقى والعزائم، ومنها ما يتلبس أحياناً بالأجسام ويظهر لكل من لقيه في مأواه[٢] ولو لم يكن الإنسان يقسم هذه الأرواح إلى ذات خير وذات شر؛ لأنه لم يكن يميز بين الخير والشر، ولم يكن الشر لديه إلا صورة مجردة لعدم الخير أو الفطرة التي تولدت عنده منذ مولده؛ فالشر لا يصدر منه خير بإرادته والاعتقاد الوحيد يرجع إلى تلك الفطرة أو ذلك الضمير الذي أشعره بوجود فارق بين الخير والشر.

إن عقل الإنسان الأول لا يستطيع فهم القيم المجردة ، وكان لا بدّ له من مثال حسي أو معنوي يصور فيه هذه القيم المجردة، فكان لا بد من أن تدور هذه القيم في شخص يفهمه العقل البشري. والشر كقيمة مجردة لا بد من أن يكون لها تجسيد كيفي، وبالتالي تجسد الشر في إبليس أو الشيطان، ولكن الشيطان ليس له وجود حسي حقيقي، والاعتقاد في الشيطان كمصدر رئيس للشر يرتبط ارتباطاً وثيقاً بقضية الألوهية؛ لأن الذي جسد الشر في الشيطان هو الله سبحانه وتعالى، وبالتالي فالبحث في الشر يتطلب البحث في قضية الألوهية، أي الإيمان والكفر.

وقد انطبع في تصور الإنسان الأول خلط بين الإله والشيطان؛ كما اختلطت الأرواح والأطياف ثم تلمس كل هذه التصورات الأولية في تجسيدها في شخصيات، لتتخصص كل شخصية لرسالة تتجرد لها وتقدر عليها حيث لا يقدر عليها أحد سواها.[٣] كما لم يكن يوجد مقياس لدى الإنسان لكي يقيس به الأرواح والأرباب ويقيس بها أعمالها وحقوقها، ومن ثم لم يستطع التفريق بين الخير والشر وبين سلطان الإله وسلطان الشيطان.

إن فكرة الخير والشر أصلية في البشر منذ القدم بل هي السبب الوحيد للتدين والايمان، فكم من مظهر من مظاهر الطبيعة، وعامل من عوامل الكون قد أثر في الإنسان أثراً معنوياً، وخلق في نفسه معتقداً خاصاً واتجاهاً يختلف عن غيره، كما أن

عوامل الكون ومظاهره تنحصر في نوعين يختلف مفعولهما في النفس الإنسانية: مفيد فتستأنس به وترتاح إليه، ومضر فتخشاه وترهبه، الإنسان مهما تكن عبادته بسيطة أو متصورة لا تخلو من هذين العاملين، عامل الخير وعامل الشر، غير أن الإنسان[٤] القديم يؤمن بهذه المظاهر مباشرة، ويؤله هذه العوامل من غير واسطة.[٥]

وخاض الإنسان في تجسيده للشر مراحل متعددة إما بالرمز أو بالإشارة ؛ حتى صاغ هذه التجسيدات في صور آلهة خالقة للشر (وهي صور معنوية رمز للشر من خلالها) فعبدها وتقرب إليها؛ أو جسَّدها في صور حسية كما سنرى في ما بعد: ولكن الإنسان القديم في النهاية كان يعبر عن نفسه أكثر مما كان يعبر به عن البيئة التي عاشها.

تجسيد الشر في الديانات القديمة:

إن المشكلة الرئيسية في نظرة الأديان إلى الشر هي في حد ذاتها اختلاف عقائدي حول تصور الألوهية قبل كل شئ، حيث إن منشأ الاختلاف بين أصحاب الديانات القديمة كان مظهره اختلافاً عقائدياً حول الألوهية بين التوحيد والشرك، والواقع أن مشكلة الشر - أصله ونشأته - إنما هي مشكلة واجهتها الأديان جميعاً. ما تفسير وجود الشر في العالم، هل يمكن نسبته إلى الإله الواحد مع عدله و خيريته أم إلى موجود آخر؟[٦] ولكن هذه المشكلة تحتل مكانة بارزة في ديانات الأقوام جميعاً. لذلك فإن مراحل الانتقال في تصور روح الشر - أو تصور الشيطان - قد تكون من أوضح المعالم لمتابعة الضمير الإنساني في ارتقائه وتمييزه، وإنه لمن السهل أن تعرف الإنسان بمقدار ما يشعر به نحو الشر من نفور أو الخوف، وليست بهذه السهولة المعرفة بالإنسان بمقدار ما يتمثله من المثل العليا للخير والفضيلة. لأن المثل العليا بطبيعتها تبتعد عن الواقع وتمتزج بالآمال والفروض ويشبه هذا في عالم الحس أن قياس الانحطاط بالنسبة للحضيض سهل محدود المسافات، لكن قياس الصعود والارتفاع بالنسبة إلى الآفاق العليا. أصعب من ذلك بكثير.[٧]

لقد ظهرت قوى الشر الكونية متمثلة في أمارات الخوف ودلائل العجز تجاه هذه القوى الشريرة، فحاول الإنسان القديم أن يتقرب إلى هذه القوى ليتجنب أذاها، ولأنه لا يدرك سر قوتها وشرورها فلجأ إلى تجسيدها في قوى معنوية أو شخصية مجردة لكي يسهل عليه التوصل معها إلى اتفاق، ليس هذا فقط بل لجأ لتجسيد الإله لكي يسهل عليه التقرب إلى ذلك الإله لكي يأخذ منه الخير ويبعد عنه الشر، وكان الموت أهم الحقائق الكونية التي واجهها الإنسان. وجالت في نفسه أسئلة حول حقيقة الحياة والموت والمصير الإنساني في ما بعد الموت. وهل للشر دور في الحياة الآخرة من حيث ضرورة

أن يحاسب الإنسان على أفعاله الخيرة والشريرة؟ كل ذلك أنجب اضطراباً في السلوك الإنساني وفي ذهنه وضميره.

لقد جسد المصريون القدماء الإله في آتوم أو رع أو آمون أو أوزوريس، وذلك في مراحل مختلفة من تواريخ نضج الحضارة المصرية، فقد عرف المصريون حساب الروح بعد الموت وموازين الجزاء على الخير والشر والفضيلة والرذيلة وشروط البقاء التي تستوفيها الروح لتنعم بالحياة الأبدية في العالم الآخر. ولم يكن العالم الآخر لديهم مؤجلاً أو منتظراً في المستقبل بعد خراب العالم الدنيوي. وارتبط الشر في ذهن المصري القديم بالحياة بعد الموت أي البعث ومحاسبة النفس على ما فعلته في الدنيا،[٨] ثم اعتبر المصريون الشر في العالم كله جريمة اجتماعية وطنية،[٩] ثم تراجعت الحضارة المصرية (بعد أن عرفت التوحيد في مراحل متقدمة من مسيرتها)؛ فجعلت لكل نشاط إنساني إلهاً خاصاً به. فأوزوريس صار إله الخصب والنماء مع ينابيع الماء العظيمة، خاصة مع نهر النيل العظيم بصفة أن الماء مصدر للخصب وبوصفه مانحاً للحياة، ثم إن وظائف أوزوريس بحكم طبيعتها قد أدمجته منذ القدم في دائرة الشؤون البشرية مما جعله يتصف سريعاً بالصفات البشرية والاجتماعية،[١٠] وفي مقابل أوزوريس كان الشر يتجسد في "ست" شقيق أوزوريس، وحدث صراع بين أوزوريس وست ذبح الأخيرُ فيه الأوَّل، وظل الصراع دائراً بين ست وحورس نجل أوزوريس، وهو صراع بين الخير والشر في الديانة المصرية القديمة؛ حيث لم يكتف ست بقتله لأوزوريس ولكنه دخل إلى محكمة الآلهة في عين شمس وأودع لدى هؤلاء اتهامات باطلة ضد أوزوريس، ولأن الخير لا بد من أن ينتصر ولو مؤقتاً، فإن الآلهة أنصفت أوزوريس ففاز في النهاية بالحكم لصالحه وأعيد إليه عرشه بعد أن بعثت إليه الحياة من جديد مفضلاً بقاءه إلهاً لعالم الآخرة أو صديق الأموات[١١] ولكن اليأس لم يتطرق إلى قلب ست، فظل يجسِّد الشر لا كفكرة مجردة، ولكن كوجود معنوي يتحاشى الناس بطشها.

ونفس هذا التجسيد لفكرة الشر كان له وجود في ديانات العالم القديم، فكانت عقيدة الهند أن المادة كلها شر أصيل فلا خلاص منه إلا بالخلاص من الجسد، وكان الشر عندهم مرادفاً للهدم والفساد، يتولاه الإله الواحد في صورة من صوره الثلاث: صورة الخالق وصورة الحافظ وصورة الهادم الذي يهدم بيديه ما بناه وما حفظه في صورتيه الأخريين، ومن ثم نبتت فكرة التناسخ؛ فالأرواح عند البراهمة لا تموت ولا تغني أبدية الوجود، لا سيف يقطعها ولا نار تحرقها ولا ماء يغصها ولا ريح تيبسها، ولكنها تنتقل من بدن إلى بدن كما يُستَبدل اللباس إذا خلق، وتترقى النفس في الأبدان المختلفة

كما يترقى الإنسان من طفولة إلى شباب إلى كهولة إلى شيخوخة، ذلك أن النفس طالبة للكمال مشوقة إلى العلم بكل شيء، وهذا يحتاج إلى زمن فسيح وعمر الإنسان قصير، فلا بد من تنقل النفس من بدن إلى بدن، وفي كل بدن تستفيد تجارب جديدة ومعلومات جديدة، والغرض من جهنم تمييز الخير من الشر والعلم من الجهل، فالأرواح الشريرة تتردد في حشائش الطير ومرذول الهوام إلى أن تستحق الثواب فتنجو من الشدة وتترقى في ما هو أرقى.[١٢] فالشر في البراهمة تجسد في الروح ذاتها، وهي العقيدة التي بشرت بها البوذية وجعلتها من ضمن معتقداتها، ولكنهم أيضاً(مثل باقي الشعوب) اعتقدوا في العفاريت الخبيثة أو العابثة التي يسمونها الراكشا وينسبون إليها أعمالاً كأعمال الشياطين في الديانات الأخرى؛ فالشر في صورة الراكشا الذي أبغضه الآريون وصوروه لأبنائهم في الصورة التي تنفرهم منه وتحذرهم من كيده؛ وديانة الهند على هذا لم تبتدع شيطانًا أو أرواحاً شيطانية غير الأرواح التي يسمونها الراكشا؛ أما الشيطان الكوني فهو مرادف للفتنة وكل ما يغري النفس بمطامع الحياة.[١٣] فالروح - لا الشيطان - هي الشريرة وهي التي تظل تتعاقب في أبدان البشر والحيوان والنبات لكي تطهر من آثامها وشرورها، وتصل إلى النرفانا؛ لأن بوذا عرف أصل الشر كله وهدى أتباعه طريق الخلاص منه وأنه حتمي عندما وجد الوجود كان الشر، فالخلاص من الشر لا يكون إلا بإفناء الوجود بالقضاء على شهوات النفس إلى حد إماتة إرادتها حتى يصل الإنسان إلى حالة من الفناء النرفانا، حيث السعادة الكاملة وحيث الأمل في الإفلات من متاعب توالي الولادات وتناسخ الأرواح؛[١٤] لقد امتزجت البرهمية مع البوذية في قضية التناسخ وتجسد الشر في الصورة الأرواح المتناسخة أو تلك الراكشا.

أما بابل، فقد عرفت الشر منذ القدم كما عرفه المصريون والهنود وباقي الشعوب، ولكنهم رصدوا الكواكب من أقدم الأزمنة وعلقوا مصائر الناس وأقدارهم بسعودها ونحوسها؛ فلا يسعد أحدهم بنعمة السماء ولا يشقى بغضبها إلا وهو في الحالتين عرضة للقضاء المسطور في أزياج النجوم،[١٥] ثم خرجوا بنتيجة مفادها أن الشر يساوي النحس ويوازي القبح وتوصلوا إلى أن الإساءة التي يقوم بها الإنسان هي من عند نفسه حتى لو ارتبطت بالنجوم؛ وفي سبيل تأكيد ذلك اعتبر البابليون أن الخطيئة والرذيلة والجريمة مردها النفس والنجوم ومعهم إله الشر فدانوا بالثنوية وهي ديانة فارس.[١٦] وكانت مرحلة الديانة الزرادشتية بداية تجسيد حقيقي للشر عندما دعت إلى عقيدة الثنوية، حيث الشر من عند إله الظلام والخير مصدره إله النور وأن الغلبة أخيراً لابد من أن تكون لإله النور، واعتقاد أتباع زرادشت بجسد الله في إله النور آهورامزدا

ويجسد الشر في آهريمن، وتعتبر هذه المحاولة من المحاولات الأولى لتجسيد الشر في شخص اعتباري، أهريمن مثل ست عند المصريين، وأحيطت كل العقائد بالأساطير والفلكلور الشعبي، وحدث خلال ترقي الإنسان في مداركه أن أعتنق ما يسمى بالمذهب الحيوي الذي قال به رابرتسن إست في كتاب «أديان الساميين» والذي يفسر اعتناق الإنسان مذهب الضرورة، فالضرورة ما هي إلا تجربة البشر في حياتهم المبتدئة،[١٧] والضرورة هي التي تفسر سعي الإنسان في تصور الأشياء والأحياء ثم القيام بتجسيدهم في كائنات معنوية عليا تختص إما بالألوهية أو الخيرية، أو الشيطانية والشرورية؛ على أن بعض طوائف الثنوية يعتقدون بأن الجسد كله شر.

ولم يكن دين الإغريق الأقدمين إلا محاولة متقدمة في التصور البشري سواء للإله أو للشيطان حيث مر دين الإغريق في الأطوار التي مرت فيها الأديان الأخرى، على أن دينهم بسبب درجة الثقافة العالية التي وصلوا إليها وسرعته نحو المدنية عندهم كان داعية لإيقاظ قوة وسرعة التصور وإلى الرقي الفلسفي والديني، ولكن تاريخهم القديم ممتزج بالميثولوجيا التي تختلط فيها أعمال الآلهة إلى حد يتعذر فيه التفريق بين الحقيقة منها والخيال،[١٨] ولكنهم توصلوا في ما بعد عبر الثقافة إلى وجود الإله الواحد أو المسبب الأول عند أرسطو ، فابتعد عن الوثنية أو عبادة الأشجار والنبات والحيوان والطوطم والشمس والقمر. لكنهم في مرحلة لاحقة جعلوا من هذه رموزاً ألوهية أو أرباباً في مقابل المسبب الأول. أما روما، فقد كان دينها الأول دين أرواح؛ إذ لم تكن هناك آلهة حقيقة بل حفل من الأرواح تسكن الطبيعة، وكانت هذه الأرواح الطبيعية تعبد أو يُفزَع إليها لا عن محبة لها، بل عن مساومة أو تعاقد إذ كانت تقدم لها القرابين في مقابل حمايتها ومعونتها.[١٩]

وامتزج الدين الروماني بالدين الإغريقي بعد أن احتل الرومان بلاد الإغريق فأعطوا الآلهة اليونانية أسماء لاتينية وجروا في عبادتها إلى حد بعيد، ولم يتجسَّد الشر لديهم في الشيطان، ولكنه تجسَّد في الآلهة.

ديانات وحي السماء وقضية اللعن:

إن وجود الشيطان كباعث مخلوق مصدر للشر من الحقائق المسلم بها في الديانات السماوية الثلاث، ذلك أن فكرة الإله الواحد قد استقرت بعد وجود اليهودية؛ حيث إن مسيرة البشر نحو معرفة الخالق تأرجحت بين التوحيد والشرك وبين عبادة إله للشر، وبين الخشية من كوارث الطبيعة وربطها بقوى الشر المحيطة بالإنسان، ثم ارتباط ذلك كله بالأسطورة والخرافة معاً، وهي في حقيقتها طور من أطوار فكر الإنسان. فكانت

الحضارات الأولى خطوة واسعة في طريق الإنسان لمعرفة الخير والشر ولكنها خطوات متفرقة تتقابل أحياناً ولا تتقابل دائماً في الاتجاه إلى معنى الخيرات والشرور. وقد كانت خيرات وشروراً قبل أن تجتمع في خير واحد بمقياس واحد أو في شر واحد بمقياس واحد يتقارب فيه جميع بني الإنسان؛ وعليه فإن الله سبحانه كان يرسل الرسل، لكن دعواتهم كانت تضيع وسط الأوهام والأباطيل، وكانت دعوة إبراهيم ثم استقرار اليهودية كدين سماوي مرتبط بالوحي سبباً رئيساً في اقتناع الذهن البشري بوجود إله واحد خالق لكل شيء، ومن ضمن مخلوقاته إبليس أو الشيطان، وهو مصدر شرور البشر والإنسانية.

ومع هذا التصور التوحيدي فإن قوة الخير وقوة الشر أحياناً من عمل الشيطان وأحياناً من عمل الحية التي أدخلته في جوفها لكي يغوي آدم، وكان الشر بهذه المثابة تارة ضرراً لا يجوز، وتارة أخرى ضرراً مادياً يأتي من حيوان كريه إلى الناس لما ينفثه من سموم قاتلة، ولم يكن الشيطان منفصلاً عن زمرة الملائكة، بل كان من زمرة الحاشية الإلهية التي تنفث سموم الوشاية والدسيسة، وقد كان اليهود ينسبون العمل الواحد مرة إلى المعبود "يهوا" ومرة إلى الشيطان. فقد جاء في كتاب صموئيل الثاني أن الرب غضب على إسرائيل فأهاج عليهم الملك داود، وأمره بإحصائهم، وجاء في كتاب الأيام أن الشيطان هو الذي وسوس لداود بإجراء هذا الإحصاء، ولم يرد اسم الشيطان قبل ذلك في كتب التوراة مقروناً بأداة التعريف التي تدل على الأعلام، كأنه كان واحداً من أرواح كثيرة تعمل هذه الأعمال التي انحصرت بعد ذلك في روح واحد يسمى الشيطان ويستعين بمن على شاكلته من الأرواح، وبذلك تكون الديانة اليهودية تحملت أعباء التوسط بين الديانات الوثنية وديانات التوحيد؛ وصورة الشيطان في عقائدها هي أوفق مقياس لسلم التطور الذي ارتقت عليه من أقدم عهودها في التاريخ إلى العهد الذي ظهرت فيه المسيحية، ففي أقدم العهود لم يكن عند اليهود فارق بين خلائق الكائنات العلوية وخلائق الكائنات الأرضية من إنسانية وحيوانية، ولم يكن عندهم فارق بين هذه الخلائق والشيطان؛ فكان الشيطان يحضر بين يدي الله مع الملائكة وكان الملائكة يهبطون إلى الأرض، وكان الإله نفسه ينزل إلى الأرض ويتجول في الحدائق.[٢٠]

وكانت فكرة التجسيد للشر في صورة الشيطان أخذت بعداً كبيراً منسوباً إلى الوحي الإلهي الذي عرف الإنسان مصدر الشرور؛ ويحق القول: إنه عندما عرف الإنسان الشيطان كانت فاتحة خير له؛ لأنه استطاع أن يميز بالفطرة بين الخير والشر، لا عن جهل بشري ولكن عن حكمة إلهية علوية. ومن الإنصاف القول كذلك: بأن الوحي تدرج

للإنسان ليطور معارفه؛ وكانت اليهودية إحدى مراحل هذا التطور، وبذلك فقد انفصل المخلوق (الشيطان) عن الخالق (الله) بالمفهوم القديم الذي تصوره الإنسان القديم عن أصل الشرور ومصدرها. ثم انتقلت فكرة الشيطان مرحلة واسعة بعد ظهور المسيحية فتم الانفصال بين الصفات الإلهية والصفات الشيطانية، وأصبح للإله عمل وللشيطان عمل، ولكنه عمل جسيم يوشك أن يضارع عمل "أهريمن" إله الظلام في ديانة زرادشت؛ لأنه سمي في الأناجيل باسم رئيس هذا العالم واسم إله هذا الدهر، وكانت له مملكة الدنيا ولله ملكوت السماوات، واستقل بشطر كبير من قصة الخليقة في السماء والأرض؛ فلولاه ما وقعت الخطيئة ولا سقط الجنس البشري ولا وجبت الكفارة والفداء. وتذكر الأناجيل أخبار المجانين الذين شفاهم السيد المسيح فتقول عنهم: بأنهم صرعى الشيطان، أو أن الشيطان وسوس ليهوذا الإسخريوطي ليسلم المسيح للجند؛[٢١] وكان بولس الرسول يذكر سطوة الشيطان وهو يرى أمامه معابد (مترا) في كل مكان يرحل إليه؛ ومرة أخرى تذهب الأناجيل إلى قرن الشيطان بالحية أو بالمرأة وتقول: بأن الخطيئة يشترك فيها هؤلاء الثلاثة.

ثم انتقلت فكرة الشيطان أبعد مراحلها بعد ظهور الإسلام، فالشيطان قوة الشر، وأن الله الخالق أمره بالسجود فقاس نفسه بآدم فرفض لأنه رأى أنه خير منه، وأمر الله له بالسجود كان بعد إعطائه حرية الاختيار، لا عن جبر قهر، ثم تم تحديد اسم هذا المخلوق اسمه إبليس ولقبه الشيطان، ويقال: إنه كان من الجن وتسامى في عبادة الله حتى صار مثل الملائكة، وعندما رفض السجود بعد قياس نفسه طلب من الخالق أن يُنظِره إلى يوم القيامة ليكون هدفه الأسمى هو غواية البشر.

بسط الإسلام على الوجود وحدة لا ثنوية فيها بأي وجه من الوجوه، ومنح الإرادة الإنسانية حقها وتبعتها وجعلها ظالمة إذا سمحت للشيطان أن يظلمها؛ وبهذا فإن الإسلام بهذه الخطوة وضع قضية تجسيد الشر في صورة الشيطان عن حقيقة الوجود بأسره؛ فليست الخطيئة أصلاً كونياً يعاند الإرادة الإلهية بإرادة مثلها أو مقاسمة لها في أقطار الوجود العليا والسفلى؛ ولكنها اختلاس وخلل وتقصير، وله علاجه من عمل العمل نفسه بالتوبة والهداية أو بالتكفير والجزاء؛ ولما كانت فضيلة آدم على الملائكة والجن أنه تعلم الأسماء التي لم يتعلموها، كانت هدايته إلى التوبة كذلك بكلمات من المعرفة الإلهية ولم تكن بشيء غير عمله وقوله.

إن قضية الشر المطلق في الإسلام ارتبطت بقضية الغيب وقضية العدل الإلهي التي لا تُحمِّل أحداً وزر أحد حتى لو كان الشيطان نفسه؛ والتجسيد المعنوي للشر في

الشيطان كذلك لا يعفي النفس البشرية من مسؤوليتها.

لقد وصلت فكرة الشر في مدلولها الإنساني أسمى مراحل تطورها، وتم تجسيد الشر في إبليس، ولكن قوة هذا الشر لا سلطان لها على الضمير الإنساني ما لم يستسلم الإنسان الفرد لهوىً أو بضعف منه عن مقاومة الغواية والإغراء، فما كان سحر الشيطان إلا ضرباً من الخيال، وما كان له بقوة من قوى السحر أو قوى العلم أن يهزم ضمير الإنسان، وكل هذه القوى الخفية بجميع خصائصها التي تراكمت حولها العقائد الغابرة منتهية إلى وجود كأنه الوهم الذي يملك الضمير الإنساني تجاهله، وأن الإنسان يستطيع إذا شاء أن لا يكون للشيطان مشيئة عليه أو لا مشيئة له في أمر يوسوس به إلا إن شاء الإنسان.

ويلاحظ أن الشيطان قد لُعِنَ من قبل الله الخالق، واللعن هو الطرد من الملكوت مع الغضب الشديد عليه، ذلك موجود في قصة الخلق في سفر التكوين، وقد انصب اللعن على الشيطان والحية، وصارت الحية من ضمن أعداء الإنسان ونسلها كذلك؛ رغم ما في دور الحية من مبالغة؛ حيث إنها قامت بإخفاء إبليس في جوفها لكي يتمكن من دخول الجنة والوصول إلى آدام لغوايته عن طريق إقناع حواء.

إن طرد الشيطان من الملكوت له دلالة إنسانية على أن الصراع بين الخير والشر يتطلب وجود الإنسان والشيطان معاً في الأرض لا في السماء، والوجود الأرضي يعتبر في حد ذاته انتصاراً لقيم الخير؛ لأن الصراع مع السماء يتطلب الصراع مع الذات الإلهية، وهو ما يرفضه الإنسان بعد أن تطورت مداركه، وأصبح الصراع مع الشيطان صراعاً مع النفس البشرية ذاتها.

ومع تأكيد الإسلام على حقيقة الشيطان ووسوسته وأتباعه للناس، لكنه أكد أيضاً أن الشيطان ليس وحده المسؤول عن قوى الشر، ففي نفس الإنسان يكمن الخير كما يكمن الشر، وأن الإنسان قد يلعن ويطرد من رحمة الله إذا بالغ في ارتكاب الشرور والآثام، والنفس البشرية ذات تركيبة معقدة فيها من التصور العقلي بقدر ما فيها من الوعي الروحي، والتوازن الذي تتطلبه الحياة الإنسانية هو ذلك الوعي بما يتطلبه الجسد وما يقبله العقل وما يستقر في الوجدان. إن الشر كحقيقة مطبقة في الكون ما هو إلا نتيجة لحرية الاختيار التي وهبت للإنسان، وبدون هذه الحرية الاختيارية ما كان هناك معنى لحركة الحياة، وحركة السعي نحو الكمال في مسيرة طويلة. وإن إلقاء التبعة على الشيطان وحده تضفي القداسة على هذا المخلوق وتجعل منه أهريمن آخر، فهو في النهاية لا قدرة مطلقة له خلا الوسوسة لأعوانه.

والقرآن الكريم أكد على وجود شياطين من الأنس، وهذا يفسر كثرة الحروب والقتل، وهي من تواريخ الإنسان الشريرة التي تجعله أكثر خطراً من إبليس نفسه.

الشر في الفكر المعاصر: الشيطان المجازي:

إن كلمة الشيطان كانت علماً على شخصية الكائن الشرير، فأصبحت على ألسنة الناس معنى لغوياً تطلق على أي شرير أو أي امة شريرة ويتنابذ الجميع بهذا الوصف الشيطاني رغم أن أكثرهم يؤمنون بحقيقة الشيطان؛ فهو شيطان مجازي استعاره الشعراء والسياسيون،[٢٢] اشتهرت ما عرفت بأبحاث (الدمنولوجي) أو ((Demonolgy، وهي مباحث الباحثين عن الشيطان في العقيدة الدينية وفي التعبيرات المجازية منذ أوائل القرن التاسع عشر. فالمتدينون يؤمنون بوجود الشخصية الشيطانية ويحصرونها في أضيق حدودها ولا يبوؤونها على النفس البشرية تلك المنزلة التي كانت في عقائد الأولين إلى ما بعد القرون الوسطى؛ أما المعبرون المجازيون فريقان: فريق يلغي الشخصية الشيطانية بتة ويحل محلها عوامل الوعي الباطن التي يسميها الغريزة أو الكبت أو علل الشخصية السقيمة؛ والفريق الآخر يقول: إن العقل والعلم لا يمنعان وجود الشيطان، وكل فريق له أدبياته وفلسفته؛ وفي كل الأحوال فإن تجسيد الشر في الذهن البشري كان له ما يبرره بعد مسيرة البشرية الممتدة.

الهوامش:

(١) - عباس العقاد، **حقائق الإسلام وأباطيل خصومه**، مكتبة الأسرة، القاهرة، ١٩٩٩، ص ٧٦ .

(٢) - عباس العقاد، **إبليس**، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٣، ص٩.

(٣) - م.ن، ص ١٩.

(٤) - م.ن، ص ٢٢.

(٥) - السيد عبد الرزاق الحسني، **اليزيديون**، المكتب العربي لتوزيع المطبوعات، بغداد، ١٩٨٤، ص ٤٠.

(٦) - د. أحمد محمود صبحي، **في علم الكلام**، دار الكتب الجامعية، الاسكندرية، ١٩٦٩، ص٣٢.

(٧) - حقائق الإسلام، مرجع سابق، ص ٧٧.

(8) - **Devil,Drugs and Doctors** ,by Hward Haggard, New York, 1921,p 122.

(9) - **The Occult Arts of Ancient Egypt**, by Bernard Bromage, London, 1945, p.51.

(١٠) - جيمس هنري برستيد، **فجر الضمير**، ترجمة د . سليم حسن، مكتبة الأسرة، القاهرة ١٩٩٩ – ص ١١٤ .

(١١) - م.ن. ص ١١٩.

(١٢) - البيروني، **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة أو مرذولة**، مكتبة المثنى، بغداد، بدون تاريخ، ص ١٢.

(١٣) - إبليس. م.س. ص ٤٩.

(١٤) - الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق د. محمد فتح الله رضوان، طبعة الأزهر، القاهرة، ١٩٦٣، ص ٢٧٥.

(١٥) - **إبليس**، مرجع سابق، ص ٤٩.

(16) -Ancient Near Eastern Texts, Pritchard, Londen , 1949, p.87.

(١٧) – د. محمد عبد المعيد خان، **الأساطير والخرافات عند العرب**، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨١، ص ٥٣٠.

(١٨) - جروف ساموئيل داو، **المجتمع ومشاكله**، ترجمة إبراهيم رمزي، طبعة وزارة المعارف المصرية، ١٩٢٨، ص ٢٥٦.

(١٩) - م.ن. ص ٢٥٧.

(٢٠) - **حقائق الإسلام**، مصدر سابق، ص ٧٨.

(٢١) - إنجيل لوقا، ٢٢.

(٢٢) - **إبليس**، مرجع سابق، ص ١٥٩.

مسألة الشر ... رؤى لاهوتية وفلسفية

صفدر تبار صغر*
تعريب: محمد حسن زراقط

كيف يرضى الله بوجود الشر إذا كان قادراً مطلقاً، وخيراً محضاً، لا سبيل للضعف أو العجز أو الجهل إليه؟ ألا يقدر إله له هذه الصفات أن يحول دون وجود هذه الشرور؟ وهل يعتبر وجود الشر دليلاً على وجود حدود لصفات الله وعدم إطلاقها؟

تهدف هذه المقالة إلى معالجة إشكالية الشر بما هي ركيزة أساسية من ركائز الفكر الإلحادي؛ حيث يتناول الكاتب آراء فلاسفة ولاهوتيين من أمثال ملا صدرا، شلاير ماخر، أغسطين، وايتهد، مرتضى المطهري وذلك في سياق معالجات معمقة للرد على مثل هذه الإشكاليات.

* باحث في الفكر الديني - إيران.

المقدمة:

لم تأل المذاهب الإلحادية جهداً للوصول إلى أهدافها، بل استخدمت كل ما أوتيت من حيل في هذا السبيل. ومن جملة الطرق التي سلكتها التشكيك في أدلة المؤمنين لإثبات وجود الله. وقد أثارت حركية الفكر الديني ونموه حفيظة التيارات الإلحادية؛ ما دفعها إلى التقدم بخطوات جدية لهز شباك الفكر الديني.

وتهدف هذه المقالة إلى معالجة واحدة من الأسس التي تمثل ركيزة من ركائز الفكر الإلحادي، ألا وهي مسألة أو مشكلة الشر The problem of evil.

ولا يستطيع أحد إنكار وجود الشر والبلايا بالمعنى العام [1] في هذا العالم؛ لما لوجودها من وضوح يحرج العين، هذا من جهةٍ، ومن جهة أخرى، إن إنكار الواقع ناشئ من الجهل وضعف النفس، وهذا بذاته شر، فيؤدي إنكار الشر إلى إثبات شر آخر.

فالزلازل والنوازل السماوية المؤدية إلى قتل عدد كبير من الناس يدركها كل صاحب بصيرة، وكذلك الظلم الذي يمارسه بعض الناس. وإن النظر إلى التاريخ يكشف عن وجود شرور بأسماء عدةٍ، من العبودية التي كان يسام ذلها بعض بني البشر، إلى المشانق التي ذاق طعم معاناتها عدد غير قليل من الأبرياء، إلى غير ذلك مما تغني الإشارة إليه عن التصريح به.

والسؤال المطروح هنا هو: كيف يرضى الله بوجود الشر إذا كان قادراً مطلقاً، وخيراً محضاً لا سبيل للضعف أو العجز أو الجهل إليه؟ أليس بإمكان إله بهذه الصفات أن يحول دون وجود هذه الشرور؟ وهل يمثل وجود الشر دليلاً على وجود حدود لصفات الله؟

توضيح المفاهيم:

تعريف الخير والشر:

إن تقديم تعريف خاص للخير والشر يؤدي إلى أحكام مسبقة نود التحرز عنها. ومرادنا من تعريف الخير والشر هنا ليس تقديم تعريف خاص، وإنما الإشارة إلى معناه العام المتبادر إلى الأذهان والذي يتفق عليه أكثر الناس إن لم نقل: جميعهم. وبكلمة عامة، الشر هو الشيء الذي لا يرغب به، والخير هو الشيء الذي يطلبه الجميع.

وإن أكثر التعريفات المطروحة تشير إلى هذا المعنى المذكور أعلاه؛ ومن ذلك تعريف ابن سينا له بقوله: "إن الخير ما يتشوقه كل شيء ويتوخاه ويتم به قسطه من الكمال الممكن في حقه...(وبعد حديث عن الشر وأنه المعنى المقابل للخير)، ولأجل ذلك قالت الحكماء: إن الشر لا ذات له، بل هو أمر عدمي؛ إما عدم ذات أو عدم كمال..."[2]

وفي محاولة تعريف أخرى لصدر المتألهين الشيرازي نجده يقول: "إن الخير ما يتشوقه كل شيء ويتوخاه ويتم به قسطه من الكمال الممكن في حقه... - والشر هو فقدان وعدم -، ولأجل ذلك قالت الحكماء: إن الشر لا ذات له، بل هو أمر عدمي...»[٣]

وورد في موسوعة روتلدج الفلسفية: "الشر هو نتيجة أقبح ذنوبنا الأخلاقية، وهو فرض ضرر وعقوبة غير عادلة على الآخرين، والقتل والتعذيب والاستعباد... بعض من نماذج الشر".[٤]

أنواع الشرور:

يمكن تقسيم الشر إلى ثلاثة أقسام بلحاظ مجال وجوده، وهذه الأقسام هي:

الشر الطبيعي:

والمقصود من هذا العنوان كل شر مصدره الطبيعة أو مجاله، من زلازل وبراكين وصواعق وسيول وأمراض، وغير ذلك مما يزعج الإنسان أو يودي بحياته.

الشر الأخلاقي:

وهو ما يرتكبه الإنسان ويفعله باختياره من معاصٍ وأفعال سيئة مؤذية؛ كالظلم، والخيانة، والسرقة، والتكبر، والقتل، وغيرها من الأعمال المشابهة.

الشر الميتافيزيقي:

والمقصود من هذا القسم هو الشر الذي يصيب الموجودات الممكنة عموماً؛ وهو عبارة عن المحدودية اللازمة للوجود الممكن، وبتعبير ملا صدرا الفقر الوجودي، فكل وجود ممكن محدود بالقياس إلى وجود الواجب غير المتناهي ونسمي هذا شراً؛ لأن كل محدودية نقص وضعف، والنقص والضعف يندرجان في مفهوم الشر. وتجدر الإشارة إلى أن الشر بهذا المعنى لا يدخل في محل بحثنا؛ وذلك لأن المحدودية الوجودية لازمة للخلق ومقتضى طبيعة الوجود الممكن، والمعترضون على وجود الشر لا يرون هذا النقص الوجودي منافياً لوجود الله ولا لصفاته العالية.

جهات البحث المختلفة:

لقد بحث الفلاسفة عن الشر من جهات عدة ومن زوايا كثيرة؛ ليثبت الملحدون منهم التنافي بينه وبين وجود الله، ولكن غالباً ما يتم البحث في هذه المسألة من بعدين اثنين هما:

الشر بوصفه قرينة:

في هذا الاتجاه ينظر إلى الشر بوصفه أمراً غير منسجم مع الصفات التي يذكرها المؤمنون بالله له. فيجري التساؤل عن كيفية التوفيق بين وجود الشر والمصائب وبين القدرة غير المتناهية لله؟ وهل يمكن وصف الله بالخير المحض المطلق وهو يرضى بوجود هذا الشر؟ هل يمكن التوفيق بين وجود الشر وبين العلم غير المتناهي لله؟ وهنا يُنتظر من المؤمنين الإجابة عن هذه الأسئلة عبر التصرف في صفات الله أو من خلال توجيه الشر والبلايا.

الشر والإشكالية المنطقية:

في هذا التوجه يجري الإصرار على أن الإيمان بوجود الشر والإيمان بوجود الله متناقضان لا يمكن الجمع بينهما.

وهنا، لا يجري البحث على النحو المشار إليه أعلاه في القسم السابق؛ أي عن حكمة الله وقدرته وغيرها من الصفات، بل يقال ببساطة: إن الشر موجود ولا شك في وجوده لبداهته؛ وعليه، فلا بد من إنكار وجود الله نفسه.

وحرصاً منا على الوضوح سوف نحاول معالجة العنوانين المذكورين أعلاه في محورين منفصلين:

مسألة الشر بوصفها قرينة:

تظهير الإشكالية:

تقدم أن الإشكالية المثارة في هذا المحور هي تنافي وجود الشر مع الصفات الإلهية. فكيف يتحمل اللهُ الخيِّرُ المحضُ وجودَ الشر في هذا العالم؟ بل وأهم من ذلك، كيف يرضى بإيجاد الشر؟ وذلك أن المؤمنين بوجود الله ينسبون إليه مجموعة من الصفات غير المتناهية كالقدرة والعلم وإرادة الخير، فكيف يمكن أن يصدر الشر وما يتضمنه هذا المفهوم من آلام وبلايا عن إله هذه صفاته؟! وفي نهاية المطاف يبدو أن العجز عن حل هذه المعضلة، سوف يؤدي إلى تغيير في تصور المؤمنين لصفات الله. ولهؤلاء اختيار واحد من هذه الحلول المقترحة:

١- أن يوافقوا على وضع حدود للعلم الإلهي؛ بحيث يؤمنون بجهل الله - معاذ الله- بمصاديق الشر.

٢- وضع حدود للقدرة ما يؤدي إلى الاعتراف بالعجز عن منع وقوع الشر.

٣- وضع حدود لإرادة الخير عنده سبحانه وتعالى.

وعلى أي حال، هذه بعض الحلول وسوف يأتي ذكر غيرها ولا نقصد في هذه المقالة طرح جميع الحلول المقترحة، وإنما نهدف إلى ذكر أهم النظريات المطروحة.

نماذج من الحلول المقترحة في المحور الأول:

١- الثنوية:

يعد الإيمان بمصدرين للخلق واحداً من الحلول التي كان لها من تبناها. وحاصل هذه الرؤية هو: "إن وجود الشر إلى جانب الخير في العالم يكشف عن أن لهذا الوجود مصدرين: أحدهما خيِّر صدر عنه الخير، والآخر شرير أوجد الشر، والأول لم يكن ليرضى بوجود الشر لو استطاع الحيلولة دون وجوده، فالمبرر لوجوده هو العجز وعدم القدرة".(٥)

وهكذا يتضح أن الثنوية عندما حاولوا الخلاص من مأزق الشر تورطوا في أمرين:

أحدهما: فرض وجود شريك للخالق؛ الأمر الذي يتنافى مع مبدأ التوحيد.

ثانيهما: تقييد قدرة الله والإيمان بقصوره عن منع الشر.

نقد الحل الثنوي:

لقد آمن الثنويون بوجود مصدرين للوجود؛ تبعاً لاعتقادهم بأن للشر وجوداً منحازاً متميزاً عن الخير. ولكن غاب عن هؤلاء أن ماهية الشر ليست سوى ماهية عدمية، فالقبح هو عدم الجمال فحسب، وبعض الشرور عدم محض كالفقر والجهل والموت؛ فهذه هي عدم الغنى وعدم العلم وعدم الحياة وليس لها وراء هذا العدم واقع أو حقيقة ثابتة. وإلى جانب هذه توجد بعض الشرور فيها بعد وجودي كالزلازل والسيول والآفات والظلم، ولكن مع ذلك يكمن الشر في بعدها الآخر العدمي؛ أي بما يترتب عليها من عدم للحياة وعدم للأمن.

ونتيجة ذلك يمكن القول: إن البعد العدمي في الأشياء هو الشر؛ سواء كان عدماً بالذات أو مؤدياً إلى عدم.(٦)

استدلال ملا صدرا على عدمية الشر:

يرى ملا صدرا أن الشر عدم، ويؤكد أن لا حظ له من الوجود. ويقول في مقام الاستدلال لهذا المدّعى: "... إن الشر لا ذات له، بل هو أمر عدمي؛ إما عدم ذات أو عدم كمال ذات، والدليل عليه أنه لو كان أمراً وجودياً، لكان إما شراً لنفسه أو شراً لغيره. لا يجوز أن يكون شراً لنفسه وإلا لم يوجد؛ لأن وجود الشيء لا يقتضي عدم نفسه ولا عدم شيء من كمالاته، ولو اقتضى الشيء عدم بعض ما له من الكمالات لكان

الشر هو ذلك العدم لا هو نفسه أرفعها ثم كيف يتصور أن يكون الشيء مقتضياً لعدم كمالاته، مع كون جميع الأشياء طالبة لكمالاتها اللائقة بها... ولا جائزاً أيضاً أن يكون الشر على تقدير كونه وجودياً شراً لغيره؛ لأن كونه شراً لغيره إما أن يكون أنه يعدم ذلك الغير أو يعدم بعض كمالاته، أو لأنه لا يعدم شيئاً، فإن كان كونه شراً لكونه معدماً للشيء أو لبعض كمالاته فليس الشر إلا عدم ذلك الشيء أو عدم كماله لا نفس ذلك الأمر الوجودي المعدم. وإن لم يكن معدماً لشيء أصلاً فليس بشر". (٧)

ثم يقول الشيرازي: "إذاً بعد أن ثبت أن الشر ليس له وجود منحاز لا يمكن أن نبحث له عن مبدأ، وبالتالي فإن هناك مبدأ واحداً هو مبدأ الخير وعدم الشر هو الذي يدعى شراً".

إذاً وفق هذا التصور الذي يطرحه ملا صدرا لا وجود لشيء هو "شر بالذات" نعم هناك "شر بالعرض"؛ أي توجد بعض الوجودات تنافي وجوداً آخر هو خير، وعلى أي حال فهذا القسم الأخير وإن كان خيراً في حد نفسه إلا أنه شر بالعرض. ومن هنا، لا يصلح هذا الجواب لحل الإشكالية من جميع الجهات، وعليه، فلا بد من اتباع وسائل أخرى للوصول إلى حل يرفع الإشكالية من جميع جوانبها.

٢- جواب القديس أوغسطين (Augustine):

إن أول من تصدى لحل معضلة الشر في الفكر الديني المسيحي هو القديس أوغسطين، فقد حاول من خلال توضيح ماهية الشر فلسفياً والبحث الكلامي عن علة الشر للدفاع عن العدالة الإلهية.

فهو يرى أن ما له حظ من الوجود هو الخير وأما الشر فهو عدم، مثلاً: العمى ليس له نصيب في الوجود، بل هو عدم للبصر ليس إلا، فالموجود هو البصر وهو خير، وأما العمى فهو عدم للوجود. فمنذ خلق الله الكون لم ينفذ الشر إلى دائرة الوجود.

وفي تعليله الكلامي لما يسمى شراً يقول: "يعود وجود الشر إلى إرادة الملائكة والبشر، وقد بدأت الظواهر الشريرة في الوجود عندما عصى بعض الملائكة الله وتمردوا على إرادته، وإثر ذلك خُدِع الإنسان الأول (آدم وحواء) ووقعوا في شباك إبليس، وبذلك ابتعدوا عن دائرة الرحمة الإلهية. وبناء على ذلك فالشرور الأخلاقية تصدر بشكل مباشر عن إرادة الإنسان، وأما غيرها من الشرور التي لا يد مباشرة للإنسان فيها (الشر الطبيعي)، فهي نتيجة ذنوب الإنسان ومعاصيه، وهي كفارة الذنوب التي يرتكبها الإنسان باختياره". (٨)

وعليه، فلا تنافي بين وجود الشر وبين العدالة الإلهية؛ لأن وجود الشر يتحمل

مسؤوليَته الإنسانُ باختياره المعصية، فيلزم بتحمل نتائجها وتبعاتها.

نقد شلاير ماخر لأوغسطين:

يوجه الفيلسوف الألماني شلاير ماخر انتقادين إلى أوغسطين هما:

الانتقاد الأول:

إن الله القادر الذي خلق هذا العالم خلقه وفق إرادته؛ أي أن هذا العالم هو العالم الذي يريده، والعالم الذي خلقه لا شر فيه، ولكن مع ذلك نرى أنه سيق إلى الانحراف عن الإرادة الأولى الخيِّرة. وبالرغم من أن الإنسان أقدم على الخطيئة الأولى برغبته وإرادته، إلا أنه لا ضرورة تدفع الإنسان إلى ارتكاب الخطيئة. إذاً، يستطيع الله خلق إنسان معصوم عن الذنب، ومع ذلك لم يفعل، فيعود أمر وجود الشر إلى كيفية خلق الإنسان وليس إلى الإنسان نفسه.

الانتقاد الثاني:

يعتقد أوغسطين أن العالم كان في الأساس خالياً من الشر وبدأ الشر يدب في الوجود عند انحراف الملائكة والإنسان وارتكابهم للخطيئة. وعلى هذه النقطة يعترض شلاير ماخر قائلاً:

أولاً: لا نستطيع ادعاء أن الإنسان كان أكثر كمالاً ثم انحدر إلى مستوى أدنى، بل ما نعرفه هو أن الإنسان سار من الأدنى إلى الأعلى؛ فالشر كان قبل الإنسان.

ثانياً: لقد أثبتت التجربة الإنسانية والعلم أن الشر الطبيعي سابق على وجود الإنسان ومتقدم عليه؛ فهو مقتضى طبيعة هذا العالم الذي خلقه الله. [٩]

وقفة مع شلاير ماخر:

يعتقد شلاير ماخر بحسب انتقاده الأول الموجه إلى أوغسطين بأنه كان ممكناً بالنسبة لله خلق إنسان لا يقدم على الشر ولا يرتكبه. ولكن السؤال الذي يواجه شلاير ماخر هنا هو: هل يمكن خلق إنسان مختار ومع ذلك يمنع من ارتكاب أحد الخيارين؟ سوف يأتي الجواب في دفاع بلانتينجا.

وحول الانتقاد الثاني يجب القول: إن أوغسطين يعتقد بأن الشرور الطبيعية جميعها ناتجة عن الخطيئة التي ارتكبها الإنسان؛ ولذلك حاول نفي وجود الشر قبل الإنسان، ولكن إذا أثبتنا أن بعض الشر الطبيعي فقط ناتج عن الخطيئة، فسوف لن يرد انتقاد شلاير ماخر؛ لأنه ليس من الضروري انتفاء الشر قبل الإنسان لنبحث عن وقوعه أو عدم وقوعه، وهذا الاعتراض سوف في دفاع إيرناؤس. [١٠]

٣- **نظرية العدل عند إيرناؤس:**

يبتني الدفاع الذي يعتمده الأسقف إيرناؤس (١٢٥- ٢٠٢) في مقابل مشكلة الشر على وجود مرحلتين في خلق النوع الإنساني:

المرحلة الأولى هي التي يكون فيها الإنسان أشبه بحيوان ذكي مستعد ويحمل أهلية التكامل والترقي، ومن أجل هذا التكامل وجد.

وفي المرحلة الثانية يصل إلى الكمال الأخلاقي الأعلى والعبودية الحقيقية لله. ولكن الوصول إلى المرحلة الثانية (الحياة الخالدة) متوقف على الاختيار الحر للإنسان لكمالاته التي يريد التحلي بها؛ ولا يمكن الوصول إلى هذا الهدف إلا برفع معيقات الوصول وتحمل المصائب ومكابدة الصعاب.

إذاً، الشر الأخلاقي لازم ضروري للاختيار الحر، وأما بالنسبة للشر الطبيعي، فربما كانت بعض هذه الشرور نتيجة لفعل الإنسان نفسه، ولكن لا دليل على شمول هذه القاعدة لجميع الحالات، ولا مجال لإثبات أن كل الشرور الطبيعية ناتجة عن إرادة الإنسان واختياره للخطيئة.

ومن هنا، يتضح لنا أن إيرناؤس يعتقد بأن الله لم يرد منذ البدء خلق عالم خال من المصاعب والبلايا؛ بحيث يحصل الإنسان فيه على كأس اللذة الأوفى، بل أراد خلق عالم يسمح للإنسان بتربية روحه ولو من خلال الصبر وتحمل الصعاب. [١١]

والعالم المناسب لتحقيق هذا الهدف هو العالم الذي يتوفر فيه الألم والمعاناة والعجز والهزيمة؛ وكل هذه المشكلات هي التي تسمح للإنسان بالوصول إلى المرحلة الثانية؛ مرحلة الحياة الخالدة والعبودية الحقة لله والقرب منه. [١٢]

٤- **اللاهوت التقدمي Process theology** :

يمثل هذا التيار واحداً من الاتجاهات الحديثة في اللاهوت المسيحي، التي تبناها بعض "اللاهوتيين" المسيحيين بوحي من فلسفة وايتهد. والحل الذي يقترحه هذا التيار هو التوفيق بين الشر وبين الله، من خلال تقييد قدرة الله والاعتراف بحدود تنتهي عندها هذه القدرة. ويعتقد هؤلاء بأن الله لم يخلق الكون من العدم وإن كان يستطيع بقدرته. ولا شك في أن هذه الرؤية تختلف عن ما هو سائد في التقليد المسيحي، الذي يرى إلى الله بوصفه خالقاً وقادراً ذا قدرة لا حدود لها.

وفي مقابل هذا التصور الأخير، يرى وايتهد أن الله يمثل علة إلى جانب سائر العلل، ويلعب دوراً في عملية الخلق المستمر، وذلك لأنه جزء من العالم أيضاً. [١٣] وربما يكون مراد وايتهد هو: أن الله ليس علة تامة، وإنما هو جزء من علة أو فرد من مجموعة علل

ناقصة. وعليه، فلا شك في كون وجوده شرطاً لازماً لوجود العالم بمقتضى طبيعة العلاقة بين العلة والمعلول، إلا أن وجوده ليس شرطاً كافياً.

والقدرة الإلهية عند أهل هذا التيار هي قدرة ترغيب وليست قدرة تامة؛ أي لا يستطيع الله إيجاد ما يريد، بل يحث على وجوده. والله عند وايتهد خير مطلق لا يدخل الشر ساحته. ومن هنا، استحق العبادة. وحاصل موقف وايتهد من مسألة الشر أن إرادة الخير عند الله لم تكن لتسمح بوجود الشر لو كانت القدرة الإلهية تامة كاملة.

وقفة مع اللاهوت التقدمي:

حاصل هذا الموقف الفلسفي هو أنه تمت التضحية بإحدى الصفات الإلهية (القدرة) لتبرير وجود الشر والتوفيق بينه وبين إرادة الخير عند الله. ولكن في مقابل هذا لا بد من الالتفات إلى أن الاختلاف بيننا وبين هذه الرؤية في المنطلق الذي انطلقوا منه، ولو كان لنا موقفهم نفسه من مسألة القدرة لما اختلفنا معهم في النتيجة، ولكن الاختلاف بيننا مبنائي؛ وذلك أننا في الكلام الإسلامي، بل في سائر الأديان نرى إلى الله بوصفه قادراً مطلقاً، بل إن أكثر الأديان في تقييمها لهذه الرؤية تجد أنها فرار من نقطة الماء للوقوف تحت الميزاب. ولا يمكن في هذه المقالة البحث في هذا المبنى الخلافي؛ ولذلك ندع ذلك إلى محل آخر.

٥- تحليل أرسطو الفلسفي:

ربما لا يكون من المبالغة اعتبار التحليل الفلسفي الذي طرحه أرسطو من أحسن الأجوبة التي قُدِّمت لحل مشكلة الشر، وقد تابعه في هذا التحليل عدد كبير من الفلاسفة والمتكلمين، ومن هؤلاء ملا صدرا وابن سينا وغيرهم؛ وحاصل هذا التحليل هو: "قد جرت عادة الحكماء بأن يقسموا الموجودات الممكنة بالقسمة العقلية في بادئ الاحتمال إلى خمسة أقسام:

١- ما هو خير كله لا شر فيه أصلاً

٢- وما فيه خير كثير مع شر قليل

٣- وما فيه شر كثير مع خير قليل

٤- وما يتساوى فيه الخير والشر

٥- وما هو شر مطلق لا خير فيه أصلاً

والأقسام الثلاثة الأخيرة غير موجودة في العالم أصلاً، إنما الموجود من الخمسة المذكورة، وهو قسمان:

فالقسم الأول الذي كله خير لا شر فيه أصلاً هي أمور وقعت تامة الوجود لا يفوتها

شيء مما ينبغي أن يكون لها... وهي كالعقول المقدسة وكلمات الله التامة....

والقسم الثاني وهو الذي فيه خير كثير يلزمه شر قليل، فيجب وجود هذا القسم أيضاً منه؛ لأن تركه لأجل شره القليل ترك الخير الكثير، وترك الخير الكثير شر كثير فلم يجز تركه... كالنار التي كمالها في قوة الحرارة والإحراق وبها تحصل المقالع العظيمة والمنافع الكثيرة، لكن قد يعرض لها إحراق بيت أو ولي ثياب نبي..." (١٤)

٦- علة إيجاد الشر القليل:

يثير تحليل أرسطو لمشكلة الشر سؤالاً هو: لماذا أوجد الله الشر حتى لو كان قليلاً؟ ألم يكن من الأفضل خلو العالم من الشر حتى لو كان قليلاً؟

في جواب هذا السؤال نقول: ليس من الصحيح المطالبة بخلق عالم خالٍ من الشر؛ وذلك لأن الشر القليل من اللوازم التي لا تنفك عن عالم المادة، فهذا العالم عالم الارتفاع والهبوط، عالم الفقدان والوجدان، وهكذا دواليك.

ويصح السعي وراء عالم خالٍ من الشر عندما نفترضه عالماً من خارج إطار المادة، وأما الجمع بين مادية العالم وخلوه من الشر فهو كالمطالبة بنار لا تحرق.

ويقول الشهيد مطهري حول هذه النقطة: "القاعدة Formula التي تأسس عليها نظام الكون هي قاعدة التضاد، والدنيا ليست سوى مجموعة من الأضداد: الوجود والعدم، البقاء والفناء، الصحة والمرض، الهرم والشباب، كل هذه الأضداد عبارة عن مجموعات من التوائم. إن قابلية التغيير وطروء التكامل ناشئان عن التضاد. ولولا التضاد لما عرض التكامل طريقه إلى هذا العالم، ولما انتقشت رسوم جديدة على صفحة الوجود. وقابلية المادة للصور الجديدة وتضاد هذه الصور في ما بينها عامل تخريب وبناء في آن معاً، فلو لم ينهدم القديم لما فُسح المجال للجديد ليبنى. إذاً، من الصحة بمكان القول: إن التضاد هو منشأ الخير وعماد العالم وركيزته التي يستند بنيانه عليها". (١٥)

وعليه، فإن وراء خلق هذا العالم المادي، بالرغم مما فيه من شر، حكمة عظيمة وهدفاً كبيراً لا يمكن أن يتحقق في غيره. ومن هنا، كان ترك خلقه بحجة ما فيه من شر تركاً لخير كثير من أجل شر قليل، وهو في حد نفسه شر كثير.

٧- الشر في نظام الكل:

لا يقبل الطبع الإنساني الشر، بل ينفر منه عندما ينظر إليه وحده ويقصر النظر عليه دون سواه. ولكن السؤال هو: لماذا أوجد الله الشر جزءاً من النظام الكلي للوجود؟ ومن هذه الزاوية يجب أن ينظر إلى الموضوع.

والنظرة إلى النظام الكلي الجامع ترفع كثيراً من المشكلات؛ وعلى ضوء هذه الرؤية

يبدو بوضوح أن الوجود المستقل المنفرد للموجودات ما هو إلا وجود اعتباري، والوجود الحقيقي هو الوجود الملحق المرتبط؛ أي وجود الشيء بوصفه جزءاً من نظام متكامل؛ وذلك لأن الوجود المرتبط أو العضوي هو الذي يظهر دور كل جزء.

ومن هنا، فإن الحكم على الأشياء لتقييمها سلباً أو إيجاباً مرهون بنظرة كلية جامعة، وبهذه النظرة سوف ينسحب إلى الظل التقييم السلبي الانفرادي للأشياء لمصلحة الخير الكلي الجامع. وللتوضيح نمثل بالملح؛ فإن أكثر الناس لا تستسيغ طعمه ولا تود تذوقه عندما يكون منفرداً، ولكن عندما يجعل جزءاً من مركب هو الطعام يزول استقباحه، بل يتحول إلى عنصر مرغوب فيه. والشيء نفسه يقال عن النار فإنها شر عندما ينظر إليها بشكل مستقل، وأما إذا أخذت كجزء من نظام أشمل فإن تقييمها يختلف تماماً وتتحول إلى خير بعد أن كانت شراً.

وفي ختام هذا الموقف أشير إلى أنه نُسِب إلى لينبتز من فلاسفة أوروبا في القرن السادس عشر. (١٦)

٨- الشر نسبي:

تنقسم صفات الأشياء إلى قسمين:

١- الصفات الحقيقية؛ أي ذلك النوع من الصفات التي لا يحتاج ثبوتها للموصوف إلى ملاحظة شيء آخر للمقارنة به، بل يكفي النظر إلى الشيء نفسه لنسبة هذا النوع من الصفات إليه. مثال ذلك: وصف الحياة للإنسان، فإن صفة الحياة صفة تطلق على الإنسان من دون أن يضطر إلى ملاحظة الموت أو ملاحظة حيٍّ آخر.

٢- الصفات النسبية، وهي الصفات التي ليست ثابتة للشيء في نفسه، بل يتوقف ثبوتها على ملاحظة غيره ومقايسته به، وقد تزول عندما نلحظ شيئاً ثالثاً. مثلاً: أكبر وأصغر وما شابهها أوصاف نسبية إضافية، فمن الممكن أن يكون كتاب أكبر من كتاب آخر، وأما بالقياس إلى كتاب ثالث فلا يبقى "أكبر".

وعلى ضوء هذا التقسيم للصفات يتضح أن الشر ليس صفة ذاتية حقيقية للأشياء، بل هي من النوع الثاني. فإن كثيراً من الموجودات الموصوفة بأنها شر توصف بهذا الوصف بالقياس إلى شيء آخر، وقد تكون في حد ذاتها خيراً، بل أحياناً بالقياس إلى ثالث قد لا تكون شراً. فالمصائب والآلام من حيث إنها موقعة للإنسان في العسر والحرج هي شر، ولكن عندما نلاحظ آثارها على تربية الإنسان روحياً ونفسياً تصبح خيراً، وهكذا... (١٧)

فلسفة الشر في القرآن والحديث:

تستند بعض الحلول التي اقترحت لمشكلة الشر على فكرة أن بعض الشرور تشتمل على الخير الكثير؛ وهذا الخير هو مبرر وجودها، ويمكن تلمس هذا الحل عند عدد من الفلاسفة؛ منهم أرسطو في محاولته التي أشرنا إليها، وكذلك عند أولئك الذين تبنوا فكرة كون الشر حسناً لأنه جزء من نظام عام.

ولكن هل يمكن أن يكون الشر معبراً أو جسراً للوصول إلى الخير كثر أم قل؟

باستعراض سريع لمجموعة من الآيات القرآنية والأحاديث المروية عن المعصومين، نجد أنها تؤشر إلى حقيقة واضحة مفادها أن ما يسميه الناس شراً تبرره حكمة الله، وتُحسِّنه إرادة الخير عنده سبحانه وتعالى:

١- البلاء عامل من عوامل اليقظة والتوبة:

من الواضح أن المعصية تعود في بعض أسبابها إلى الغفلة التي تضرب أغشيتها على قلب الإنسان، فيحتاج بين الفينة والفينة إلى منبه يقرع في آذانه طبول اليقظة؛ والمصائب هي واحدة من هذه المنبهات بحسب القرآن الكريم:

﴿ولقد أرسلنا إلى أمم من قبلك فأخذناهم بالبأساء والضراء لعلهم يتضرعون﴾ (سورة الأنعام: الآية ٤٢).

﴿وإذا مس الإنسان ضر دعا ربه منيباً إليه ثم إذا خوله نعمة منه نسي ما كان يدعو إليه من قبل ...﴾.(سورة الزمر: الآية ٨).

﴿ولنذيقهم من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر لعلهم يرجعون﴾ (سورة السجدة: الآية ٢١).

والمقصود من العذاب الأدنى في هذه الآية هو بلاء الدنيا وليس الموت أو ما بعده، وذلك لأنه يذكر أن الحكمة من هذا العذاب هي الانتباه والرجوع.

٢- البلاء أثر تكويني لمعاصي العصاة:

تشير آيات عدة إلى أن بعض أنواع البلاء نتيجة طبيعية لسوء أفعال الإنسان، وفي بعض الآيات والأحاديث أن هذه البلاءات كفارة عن بعض الذنوب:

﴿وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير﴾ (سورة الشورى، الآية٣٠).

ويقول الإمام الصادق(ع): "إن العبد إذا كثرت ذنوبه ولم يكن عنده من العمل ما يكفرها، ابتلاه الله بالحزن ليكفرها". [١٨]

٣- البلاء امتحان وسبب للتكامل:

١- عن الصادق عليه السلام: "إن في الجنة منزلة لا يبلغها عبد إلا بالابتلاء".[١٩]

٢- ﴿**ونبلوكم بالشر والخير فتنة وإلينا ترجعون**﴾ (سورة الأنبياء: الآية ٣٥).

٣- ﴿**ولنبلوكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين**﴾ (سورة البقرة: الآية ١٥٥).

الأقرب في محفل الأنس والسمر

ينال الحظ الأوفى من كأس البلاء

ويقول الإمام علي عليه السلام: "ألا وإن الشجرة البرية أصلب عوداً والروائع الخضرة أرق جلوداً".[٢٠]

في هذه الرائعة يشير أمير المؤمنين إلى أن من يكابد الآلام والمصاعب يشتد عوده ويخرج منها أقوى وأصلب في مقابل من يقضي حياته لاهياً ناعم البال، فإنه يكون أرق جلداً وأقل قدرة على تحمل المصاعب. وفي الختام نجد أن هذه المجموعة من الآيات والروايات تتضمن ذلك التبرير الذي أشرنا إليه للشر وهو أن الهدف منه هو تربوي يراد به تهذيب الإنسان أولاً وآخراً.

التحليل المنطقي للشر:

روح الإشكالية المثارة في هذا القسم هي أن الشر ينافي العقيدة الدينية في أسسها وشيء من تفرعاتها. ومن الدعاة المخلصين لهذه النظرية يمكن الإشارة إلى مجموعة من الباحثين؛ منهم: جان مكي (J.L. Mackie 1917- 1981)، حيث يقول في مقالته "الشر والقدرة المطلقة": "إن التحليل المنطقي للشر يبين بوضوح أن المعتقدات الدينية لا تستند إلى أساس عقلي محكم، بل يبين أنها غير عقلانية؛ أي أن أجزاء العقيدة الدينية ومفرداتها الأساسية غير منسجمة إلى درجة لا يمكن القبول بها، إلا إذا تم غض النظر عن العقل ومقتضيات التفكير المنطقي".[٢١]

وبدافع إثبات عدم الانسجام المشار إليه يذكر مقدماتٍ هي:

- قادر مطلق، عالم مطلق، مريد للخير بشكل مطلق، ولنسمِ هذه القضية (أ).
- الشر موجود، ولنسمِ هذه القضية (ب).

ويبني فرضيته على ضوء تفسيره للمقدمة الأولى بأن القادر المطلق هو الذي يقدر على فعل كل شيء، وهو العالم بكل شيء، وكذلك أيضاً "مريد الخير" هو الذي لا يرضى بوجود الشر أبداً.

وهكذا يبدو الثنائي واضحاً دون أدنى لبس، فإن القادر المطلق ومريد الخير العالم

بكل شيء، إذا افترضنا وجوده، فكيف يمكن أن نؤمن بوجوده وفي الوقت عينه نؤمن بوجود الشر؟

ومن الجهة المقابلة الشر أمر بديهي لا يمكن إنكار وجوده. إذاً، لا بد من إنكار المقدمة الأولى؛ أي وجود القادر المطلق.

ولمزيد من إيضاح التناقض والتنافي بين المقدمتين (أ) و (ب) يستعين بمقدمتين اثنتين:

ج- الخير هو النقطة المقابلة للشر تماماً، بحيث لا يكون الخيِّر خيراً مطلقاً إلا إذا لم يسمح بوجود الشر.

د- قدرة القادر المطلق لا حدود لها على الإطلاق.

إذا صحت المقدمة (ج) فلا بد من أن لا يقبل الله بوجود الشر، وإذا صحت المقدمة (د) فلا بد من أن يتدخل الله لمنع ما لا يقبل بوجوده.

وبمقتضى هذه المقدمات الأربع يصل مكي إلى إنكار وجود الله، ويتساءل ألا يكفي وجود كل هذا الشر لنفي وجود الله؟

هل من الصحيح الإيمان برضى الله المريد للخير والقادر المطلق والعالم كذلك مع وجود هذا الحجم من الشرور والبلايا؟ (٢٢)

بالعودة إلى المصادر الإسلامية ربما يقال: إن أفضل الحلول للتناقض المدعى هو الإيمان باختيار الإنسان في الشر الأخلاقي وفي قسم من الشر الطبيعي، وأما سائر حالات الشر الطبيعي التي لا يد للإنسان فيها، فإنها تستمد مبررها من الحكمة الإلهية (بالنحو المشار إليه في ما سلف من هذه المقالة).

ولكن بما أن دعاة هذه النظرية صبوا نظريتهم في قالب المنطق، فإننا نستفيد في نفي عدم الانسجام المدعى من رد بلانتينجا Alvin Plantinga؛ لأنه صاغ رده بالقالب المنطقي أيضاً.

نظرية الدفاع المبني على الاختيار:

يعد بلانتينجا واحداً من الفلاسفة المتدينين المعاصرين. الذين حاولوا التصدي لحل مشكلة الشر على أسس منطقية وقد عُرفت نظريته بـ "الدفاع المبني على الاختيار" The free will defensc_ . وهو يسعى بادئ ذي بدء لرفع التنافي بين المقدمتين المذكورتين في نظرية مكي: "الله الخير القادر موجود" و "الشر موجود". فيقول: نحن نحتاج لرفع التناقض إلى قضية ثالثة تستوفي الشروط الآتية:

- أن تكون محتملة الصدق.

- منسجمة مع القضية الأولى.

- أن يكون تركيبها مع القضية الأولى مستلزماً للقضية الثانية.

وفي هذه المحاولة الدفاعية لا يشترط حتمية وقوع القضية الثالثة في الخارج، بل يكفي للاستفادة منها لرفع التناقض أن تكون ممكنة، وذلك لأن إثبات الإمكان يكفي لرفع التناقض؛ أي يكفي لرفع التناقض أن نثبت إمكان وجود الله في حالة وجود الشر في ظروف خاصة. ولأجل العثور على هذه القضية الثالثة المنشودة يسعى بلانتينجا لإيجاد نوع من التواصل بين إرادة الإنسان واختياره وبين قدرة الله المطلقة.

"عندما تكون سائر الظروف متشابهة فإن وجود عالم فيه مخلوقات مختارة أفضل وأكثر قيمة من العالم من دون مخلوقات مختارة. ويمكن لله أن يخلق موجودات مختارة، ولكنه لا يستطيع إجبارهم على فعل الخير واختياره؛ لأن الإجبار على اختيار الخير يتنافى مع الاختيار. إذاً يلزم من الاختيار القدرة على فعل الخير كما على فعل الشر الأخلاقي، ولا يصح أن يمنح الله القدرة على فعل الشر مع المنع عنه تكويناً في وقت واحد.

وواقع الحال أن الله خلق الإنسان مختاراً؛ وبعض الناس يعرف اختياره وقدرته في فعل الشر، وهذا هو مصدر الشر الأخلاقي. وحقيقة أن بعض الناس يقع في الخطأ عند ممارسة إرادته واختياره، لا تتنافى مع قدرة الله ولا مع إرادته الدائمة للخير؛ وذلك لأن السبيل الأوحد لمنع وقوع الشر هو المنع عن الخير الأخلاقي أي المنع عن القدرة على اختيار الخير.

وعليه، يمكن تقرير القضية الثالثة المبتغاة على النحو الآتي: "من الممكن في حق الله أن يخلق كائنات مختارة؛ ومن لوازم الاختيار التي لا تنفك عنه ارتكاب الشر، وهذا أفضل وأكمل من خلق كائنات تفعل الخير من دون اختيار"، ولنسمِ هذه القضية (ج).

بالالتفات إلى القضية (ج) يمكن أن يكون الله قادراً؛ أي يمكنه أن يخلق العالم كما يريد، ولكنه يريد العالم الذي يسكنه إنسان مختار لأنه حكيم ومريد للخير. أي هو يرى خير الإنسان في إعطائه القدرة على فعل الخير وترك الشر بإرادته ورغبته واختياره (أ).

ولازم التواصل بين القضية (ج) والقضية (أ) هو القضية (ب)؛ أي إن اللازم لهذا الخلق المتكامل هو وقوع الشر ووجوده. وعليه يمكن أن تجتمع القضيتان (أ) و (ب)؛ أي وجود الله القادر المريد للخير ووجود الشر. وبعبارة أخرى لا تنافي بين وجود الله ووجود الشر". [٢٣]

وبالرغم من طرح بلانتينجا لهذه القضية على نحو الإمكان، إلا أن الإمكان بمجرده يكفي لرفض المتناقض المدعى.

نقد مكي لجواب بلانتينجا:

يؤكد مكي في رده على بلانتينجا على مفهوم القدرة المطلقة الذي يقبله هذا الأخير. فبحسب رأيه إن الله قادر وقدرته مطلقة؛ فهو يستطيع أن يخلق العالم بالشكل الذي يريد، ومن ذلك خلقه لكائنات مختارة تختار الخير بشكل دائم ولا تفعل إلا الصواب. وهنا يسأل: "لماذا لم يخلق الله بشراً يختارون الخير والصواب دائماً، بدل أن يخلقهم كما هم؛ لأنهم تارة يختارون الخير وطوراً يختارون الشر؟ فإذا لم يكن من المستحيل اختيار الخير مرة واحدة أو مرات عدة، فإنه ليس من المستحيل اختيار الخير دائماً".(٢٤)

رد على الرد:

يعتقد المفكرون عادة بأن قدرة الله المطلقة ليست محدودة بغير حدود المنطق؛ أي أن الله يستطيع إيجاد الأشياء التي هي في حد نفسها ممكنة، وبعبارة أخرى تلك الأشياء التي لها استعداد التحقق و"الانوجاد".

وأما الأشياء التي ليس لها قابلية التحقق و "الانْوِجَاد" مثلاً: يمكن أن يخلق الله مربعاً، وأما المربع ذو الزوايا الثلاث فلا يمكن إيجاده. ولا شك في أن هذا لا يؤدي إلى الخلل وطروء النقص على قدرة الله؛ لأن العجز في القابل وليس في الفاعل؛ أي أن الشيء يقبل ما تقتضيه ذاته، ولا يمكن أن يقبل خلاف ما تقتضيه ذاته إلا إذا تغيرت حقيقته، فلا يصح القول: بأن وجود المربع ذي الزوايا الثلاث ممكن إلا إذا صار مثلثاً.

ويتابع بلانتينجا رده على نقد مكي فينظر إلى القدرة المطلقة من زاوية أخرى فيقول: ربما كانت بعض الأشياء في حد ذاتها ممكنة، ولكنها تقع خارج حدود قدرة الله. وهو في هذه المرحلة يخطو خطوة أبعد مما فعل أولاً في مقام تبيين القدرة الإلهية، فيدخل بعض القيود عليها. في الخارج ربما يكون من الممكن وجود مخلوقات مختارة لا تختار إلا الخير ولا تقترب من الشر؟ ولكن تحقق هذه الوضعية يتوقف على اختيارهم ولا يدخل في نطاق قدرة الله: وذلك لأن المفروض أن الله خلق الإنسان مختاراً ومعه لا يمكن أن يعين له أفعاله. (٢٥)

فكيف يمكن لخالق أن يوجد مخلوقات حرة، بحيث تكون قادرة على الخير والشر، وفي الوقت عينه يمنع من تحقق الصنف الثاني.

ولو حصل ذلك فلن يكون فعل الصنف الأول (الخير) اختيارياً.

وعليه، فإذا أراد الإنسان وفقاً لرغبته وإرادته أن يفعل الخير ولكن الله لن يكون

قادراً على تعيين وتحديد هذا الاختيار، وبما أن "سلب الاختيار بالاختيار لا ينافي الاختيار"، فلن يكون خروج هذه الحالة أو الحالات عن القدرة الإلهية منافياً للقدرة المطلقة؛ أي ليس عجزاً من الله أن يهب الإنسان قدرة على الاختيار تؤدي إلى خروج نتيجة الاختيار عن قدرته، فإنه من الأول قادر على عدم إعطاء هذه الصلاحية للإنسان. وما نقصده من عدم القدرة في هذه الحالات هو عدم الانسجام؛ أي لا ينسجم إعطاء الاختيار مع المنع عند الممارسة.

إذاً، من جهة لا يتوافق المنع التكويني من وجود الشر مع الحكمة الإلهية، ومن جهة ثانية يؤدي إلى سلب القدرة؛ من حيث إنه يريد الاختيار الحر للإنسان فمنعه من الممارسة خلافاً لما يريد. وأخيراً كان يستطيع الله منذ البدء خلق كائنات مجبورة على فعل الخير وحده، ولكن لما كان هذا الخلق خلاف الحكمة فقد صرف النظر عنه.

التناقض المنطقي في طرح مشكلة الشر الأخلاقي:

إن أولئك الذين يعتقدون أن الشر الأخلاقي يتنافى مع وجود الله أو مع بعض صفاته، يريدون من الإنسان إذا كان مخلوقاً لله أن لا يفعل إلا الخير ولا يرتكب الشر، ولو فعل الأخير لكان في فعله هذا دليلاً على النقص في صفات الله أو قرينة تؤشر إلى عدم وجوده.

ولكن يبدو أن مصممي هذه الإشكالية متهمون بالتناقض: فهل يمكن كون الاختيار ضرورياً للإنسان، ويكون ارتكاب الشر ممنوعاً؟

فمن جهة ورد في إحدى المقدمات السابقة:

أن الإنسان مختار في انتخاب الخير أو الشر، بل لا بد من أن يكون مختاراً. وفي قضية أخرى: إن من لوازم الاختيار إمكان وقوع الخير والشر. فهل ينسجم الإيمان بهاتين القضيتين مع الإيمان بقضية: إن وقوع الشر يؤدي إلى نقص في صفات الله أو إلى إنكار وجوده في الأساس.

فهل القضية الأولى في هذه الفقرة الأخيرة تجتمع مع القضية الأخيرة؟ فكيف يسمى الإنسان مختاراً إن لم يستطع ارتكاب الشر وكان ممنوعاً عليه؟

إن صح ذلك فلن يكون مختاراً.

ولو قيل: إن مصممي هذه الإشكالية لا يؤمنون بكون الإنسان مختاراً، وليسوا كذلك قطعاً، فعندها لا يعود هناك شر أخلاقي، ويدخل هذا النوع من الشر في دائرة الشر الطبيعي؛ حيث إن الشر الأخلاقي شرطه الاختيار.

الشر الطبيعي والإشكالية المنطقية:

تقدم أن روح هذه الإشكالية تكمن في التنافي بين وجود الشر ووجود الله؛ ولذلك فإن تحليل هذه الإشكالية يجب أن يتمركز على هذه النقطة بالتحديد، وهي رفع وحل التناقض المدعى؛ بحيث نثبت الانسجام بين وجود الشر ووجود الله.

ندعي أننا استطعنا حل إشكالية التناقض في الشر الأخلاقي على الأقل. وأما في الشر الطبيعي فنقول:

أولاً: إن حل التناقض المدعى في مجال الشر الأخلاقي يؤدي تلقائياً إلى حل الإشكالية في الشر الطبيعي؛ وذلك لأن الدعوى هي التناقض بين الشر مطلقاً والله. وعندما نثبت أن نوعاً من الشر لا يتنافى أو يحتمل عدم منافاته لوجود الله، سوف تنحل الإشكالية في الدائرة الأوسع، وبخاصة إذا وافقنا على أن الاحتمال كاف لرد دعوى التناقض.

ثانياً: يمكن معالجة الشر الطبيعي بنحو مستقل بأن يقال: إن من المحتمل أن حكمة الله وعلمه وقدرته اقتضت وضع بعض المصائب والبلايا؛ لتعترض طريقه في الحياة الدنيا، إذا كانت هذه المصائب وسيلة من وسائل الوصول إلى الكمال. إذاً، يمكن أن يكون الله قادراً مطلقاً عالماً مطلقاً ومريداً للخير كذلك مع وجود الشر في دائرة الوجود.

ثالثاً: إن كثيراً من مصاديق الشر الطبيعي هي نتيجة تكوينية تترتب تلقائياً على اختيار الإنسان لبعض المعاصي. وعليه، فلا تنافي بين الشر ووجود الله في هذه المصاديق أيضاً.

الهوامش:

(١) - المقصود من الشرور والبلايا بالمعنى العام المصائب التي قد تبدو شراً وإن كانت في الواقع غير شر، كما سيتضح خلال العرض الآتي.

(٢) - ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، المقالة ٨، الفصل ٦.

(٣) - صدر المتألهين، الحكمة المتعالية، ج٧، ص ٥٨.

(4)- _ John Kekes, Routledge Encyclopedia of philosophy, v. 3 , P. 436.

(٥) - لمزيد من التفصيل انظر: جان ياسبرز، فلسفة الدين، الترجمة الفارسية لفريق الترجمة في مركز: مطالعات وتحقيقات إسلامي، ص ١٣٠. وبرنارد رام، عقل وإيمان، الترجمة الفارسية، لمهرداد فاتحي، ص ١١٣، ومرتضى مطهري، العدل الإلهي، طهران، مؤسسة صدر للنشر، ص١٤١.

(٦) - مرتضى مطهري، مصدر سابق، ص ١٤٢.

(٧) - صدر الدين الشيرازي، مصدر سابق، ص ٥٩.

- ولكن لم أجد في المصدر هذه العبارة بعينها، فربما كان النقل بالمعنى مع شيء من التصرف. (المعرب).

(٨) - جان هيك، فلسفة الدين، الترجمة الفارسية لبهرام راد، الهدى للنشر، طهران، ص ٩٣.

(٩) - المصدر نفسه، ص ٩٦.

(١٠) - في العبارة شيء من الخلل، وهذا ما أمكن الوصول إليه منها. (المعرب).

(١١) - المصدر نفسه، ص ٩٨.

(١٢) - انظر: برنارد رام، مصدر سابق، ص ١١٧.

(١٣) - انظر: جان هيك، مصدر سابق، ص ١٠٥.

(١٤) - صدر المتألهين، مصدر سابق، ص ٦٨- ٦٩.

(١٥) - مرتضى مطهري، العدل الإلهي، ص ١٩١. (فارسي) وقارن الترجمة لمحمد الخاقاني، ط١، الدار الإسلامية، بيروت، ١٩٨١، ص ٢٠٥.

(١٦) - انظر: برنارد رام، مصدر سابق، ص ١٥٥.

(١٧) - مرتضى مطهري، مصدر سابق، ص ١٤٧.

(١٨) - محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي، ج٢، كتاب الإيمان والكفر، باب تعجيل عقوبة الذنب، ج٢.

(١٩) - الشيخ عباس القمي، سفينة البحار، مادة بلاء، ج١، ص ١٠٥.

(٢٠) - نهج البلاغة، قسم الكتب والرسائل، الرسالة ٤٥.

(٢١) - ج. ل. مكي وآخرون، الكلام الفلسفي، (الترجمة الفارسية أحمد نراقي وإبراهيم سلطاني، ١٣٧٤هـ.ش. ج١، ص ١٤٤).

(٢٢) - ج. ل. مكي، المصدر نفسه، ١٣٧٤هـ.ش. ج٢، ص ١٤٤.

(٢٣) - آلفين بلانتينجا، فلسفة الدين (الله والاختيار والشر) الترجمة الفارسية محمد سعيدي مهر، قم، منشورات طه، ١٣٧٦هـ.ش. ص ٣٥.

(٢٤) - جماعة من المؤلفين، العقل والاعتقاد الديني، الترجمة الفارسية.

(٢٥) - ج. ل. مكي وآخرون، الكلام الفلسفي، مصدر سابق، ص ١٧٣.

مفهوم الشرّ في المجتمعات الغربية

د. غسان طه

تتناول هذه المقالة "مفهوم الشرّ في المجتمعات الغربية" بالمقاربة والتحليل لهذا المصطلح لناحية الحيثيات التي ترافقت معه في أذهان الغربيين، وما أدى إليه من بروز اتجاهات ومدارس اختلفت رؤاها باختلاف منطلقاتهم.

فما هو مفهوم الشر؟ وكيف تجلو تحديداته في نظر مفكري الغرب؟ وهل يقابله مصطلح أو مفهوم الخير؟

تلك التساؤلات سوف تجد صدى لها في سياقات سطور هذا الموضوع، وهي على أية حال تشكل إجابات ناتجة عن طبيعة المقاربة التي تناولها الكاتب؛ حيث عمد الى إجراء نوع من المقارنة لمفهوم الشر في المجتمع الغربي منذ أن اعتنقت أوروبا المسيحية في العصر الروماني تحت حكم الإمبراطور قسطنطين ثم آراء الكنيسة والمفكرين الغربيين في العصور التالية وصولاً إلى عصر الحداثة.

* باحث في علم الاجتماع - لبنان.

حظي مصطلح الشر منذ حقبات موغلة في القدم بالكثير من اهتمام الإنسان، وما زالت تُرسم حوله الكثير من علامات الاستفهام؛ ومن خلاله ثار الجدل وكثرت المناقشات، فولدت مدارس وأيديولوجيات راحت تنسج رؤى تحمل في منطوياتها مبادئ وأفكار، هي حصيلة فلسفة تأملية حول أسبابه ومصادره، وأخرى غائية دارت حول ممكنات تجاوزه، فكثرت هذه الرؤى وتعددت بتعدد وتنوع منطلقات المفكرين.

غير أن مصطلح الشر نفسه يفتح الباب أمام التمييز والفصل بين الشر ككلمة وكمصطلح وبين الشرور.

فالشر مفهوم انتزاع نظري لا يمكن فهمه إلا من خلال مصاديق عملية تسمى الشرور؛ أي كأفعال واقعة، سواء بفعل الكمون الذي يخرجها إلى ميدان الفعل، أو اتفاقاً ومصادفة بنتيجة خلل ما أو اشتباك مصالح البشر.

فالشرور التي تحصل جراء علاقة الإنسان بالطبيعة، أو جراء علاقة الإنسان بأخيه، أو جراء علاقته بنفسه وبخالقه، هي شرور تحدث؛ ومنها يتم البحث في الشر كمفهوم انتزاعي أولاً ثم يصار إلى معاودة البحث في الأفعال الواقعة عما إذا كانت تشكل شروراً فعلية أم لا.

جراء انقسام المدارس حول هذا الأمر، يمكننا التوقف على طبيعة مقاربة هذا الموضوع في المنظور الغربي، وكما يراه الغرب ومنذ خروجه من إطار سلطة الكنيسة، ليس من منطلق الفصل التعسفي مع تراثه وثقافته التي تناسلت عبر قرون مديدة؛ بل لأن الحقبة التي ترافقت مع بروز مفهوم الحداثة شكلت أحد أهم المنعطفات التي مرّت بها المجتمعات الغربية، لكونها أرست نمطاً من العلاقات فيما بينها من جهةٍ وبينها وبين الشعوب البشرية من جهة أخرى.

ويجب التنبه بداية إلى أن مقاربة موضوعة الشر يقاربها أحد طرفيها هو الخير، ولكن لكل منهما تفسيراً وتصوراً يختلف عن الآخر؛ فما هو شر لدى البعض عساه يكون خيراً والعكس كذلك؛ غير أن قاعدة التوافق هي في اعتبار أن الخير هو مقبول وحسن ويجب القيام به، وأن الشر مذموم وقبيح ويجب درؤه والإقلاع عنه وإن اختلفت التحديدات في ما يمكن أن يدخل في التصنيف على أنه خير أو شر.

لذلك يستوجب الأمر الانطلاق من تحديد مفكري الغرب أنفسهم لما هو خير من الناحية التوصيفية ولما هو شر؛ حتى تستقيم المقاربة وتخرج من حيز العمومية والضبابية والغموض.

فما هو الشر وكيف تتجلى تحديداته في نظر مفكري الغرب؟

بطبيعة الحال هناك الكثير من الآراء في هذا الشأن؛ وهي على تنوعها تتضارب فيما بينها، ويمكننا في هذا المجال الاقتصار على بعض منها انسجاماً مع ما تسمح به الحدود الممنوحة لصفحات هذا البحث.

لكن في البداية يجدر التوقف عند معنى الخطيئة بكونها عملاً ينافي الخير في الفكر الديني المسيحي للغرب.

الخطيئة في المنظور الديني للغرب:

منذ أن اعتنقت أوروبا المسيحية أثناء الأمبراطورية الرومانية تحت حكم الإمبراطور قسطنطين كان على معتنقي عقيدتها، الانصياع إلى افكارها وتعاليمها سيما في ما يتصل منها بأفعال المؤمن بها لجهة تصنيفها بين أفعال تقع في دائرة الخير وأخرى تقرن إلى الشر. ولعل أبرز مرتكزاتها في ذلك ما ورد حول فهم موضوعة الخطيئة.

الخطيئة بالمفهوم التقليدي في الفكرين اليهودي والمسيحي، مطابقة في الجوهر لعدم طاعة الرب. وهذا المعنى واضح في الموقف المشترك من الأصل في الخطيئة الأولى، وهو خروج آدم عن طاعة الرب.

ولم تعتبر هذه الفعلة، في العقيدة اليهودية، خطيئة أصيلة ومتأصلة، أورثها آدم لكل ذريته، كما اعتبرتها العقيدة المسيحية، وإنما هي ليست إلا خطيئة أولى، وليست متوارثة ولا هي موجودة بالضرورة، في ذرية آدم. (١)

لا مجال للدهشة إذا اعتبرنا أن الكنيسة كيَّفت نفسها، منذ البداية تقريباً مع نظام إقطاعي لا يرضى من الأفراد، من أجل تسيير أموره، بأقل من الطاعة المطلقة لكل القوانين، سواء كانت تلك القوانين مراعية لمصالحهم أم لم تكن كذلك.

في الفهم الآخر للكنيسة ثمة آراء أخرى لمفهوم الذنب والطاعة، حتى يؤكد القديس توما الإكويني في رؤيته للسلطة وعدم الطاعة، أن الخطيئة تتفق تماماً مع النزعة الإنسانية؛ حيث يذهب إلى أن الخروج على سلطة غير عقلانية ليس ذنباً أو إثماً، وإنما الإثم يكون في انتهاك الحياة الإنسانية الكريمة. ثم يعلن أن الإنسان لا يمكن أن يسيء للرب إلا إذا كانت أفعال هذا الإنسان انتهاكاً لحياته وكرامته.

إن تأصيل الخطيئة لدى الإنسان منذ خروج آدم عن الطاعة، وجراء اعتبار أن الذنب هو ما يخالف كرامة الإنسان، ويرتكبه البشر بفعل الأنانية والجشع، فقد رمت العقيدة الكاثوليكية طريق الخلاص، إذ ترى أن حال التباعد بين بني الإنسان والغربة الكاملة التي لا تخففها المحبة والحب هي الجحيم، وإذا كانت العزلة بخروج آدم

وتباعده عن حواء جراء الخطيئة الأولى، فإن العزل والتباعد ليس فعلاً من أفعال عدم الطاعة فإنها ليست بحاجة لعفو أو غفران، وإنما هي بحاجة إلى علاج، ولا يمكن أن يكون تقبل العقوبة هو العلاج وإنما الحب هو العلاج الشافي.

فحيث توجد الخطايا توجد الفرقة، ولكن حيث توجد الفضيلة توجد الوحدة والتوحد مع الكائنات. (٢)

لقد قيض للكنيسة حتى مطلع القرن السادس عشر الدمج بين الروحي والزمني كسلطة ثيوقراطية تتجسد باسم الحق الإلهي، غير أن الإخفاق الذي منيت به الكنيسة جراء تقييد الحريات والحجر على الأفكار وإقامة محاكم تفتيش العقائد، دفع الكثير من المفكرين الغربيين وبينهم المصلحين الدينيين إلى الفصل بين الزمني والديني.

فمنذ بروز الثورة الصناعية كانت أوروبا قد عرفت فصلاً كاملاً بين هذين الشأنين، ومع بروز الثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر بدأت تترسخ الأفكار العلمانية التي تراوحت بين ترسيخ الفصل باعتبار الدين شأناً فردياً، وبين اعتبار أن الديني ليس هو من يحدد القيم التي بينها الخير والشر، بل الإنسان وهو مركز الكون هو من يحدد ذلك.

ولا شك في أن للثورة الفرنسية، مثلاً، علاقة ما بالثورة الصناعية التي أقلعت في إنكلترا قبل ذلك بسنوات عدّة، ولكنها ما كانت لتحصل أبداً لولا التحول الذي طرأ على العقلية الأوروبية منذ أواخر القرون الوسطى. التحول الذي أنزلت من خلاله الطبيعة الله عن عرشه، وأنزلت الأمة الملك، والحق الطبيعي أنزل الحق الإلهي. (٣)

إذا صح كل هذا، فلماذا لم ينبذ الأوروبيون والأميركيون المسيحية صراحة باعتبارها عقيدة لم تعد تتماشى مع العصر الحديث؟ ثمة أسباب عديدة منها - على سبيل المثال - أن الأيديولوجيا الدينية مطلوبة للمحافظة على روح الانضباط عند الناس وصيانة التماسك الاجتماعي.

يجد المفكر وعالم النفس إريك فروم أن ثمة أسباباً أكثر أهمية:

فالناس المؤمنون إيماناً راسخاً بالمسيح، كأعظم من أحب، بإمكانهم أن يحولوا هذا الإيمان بطريق الاغتراب، إلى تجربة المسيح هو الذي يحب نيابة عنهم. وهكذا تحول المسيح إلى وثن، وأصبح الإيمان به تعويضاً عن المحبة التي يعجز عنها الشخص. والصيغة البسيطة اللاواعية لهذا النوع من الإيمان هي أن المسيح هو الذي يحب كل الحب نيابة عنهم، وأن الخلاص مضمون في المسيح الذي يعوض من عدم السلوك على مثاله، ويفيد الإيمان كستار رخيص لتغطية السلوك الشخصي المتوحش، ويخفف الشعور اللاواعي بالذنب. (٤)

مع ذلك رغم عدم نبذ الدين بشكل مطلق، فإن أسس القيم هي من تعرضت للنقد الشديد من مفكري الحداثة الذين برروا ممارسات الإنسان وأفعاله بردها إلى الضمير أو حب السلطة، واللذة والمنفعة.

فلسفة الحداثة في مقابل الطاعة والالتزام المسيحي:

مذهب القوة الذي دعا إليه الفيلسوف الألماني فردريك نيتشه في القرن التاسع عشر كردة فعل على الأخلاق المسيحية، بعد ما اعتبرها تؤدي بالإنسان إلى الخنوع والاستسلام والخمول وتحمل الظلم والعبودية.

ومن هنا صنَّف في كتابه "ما وراء الخير والشر" الأخلاق إلى صنفين:

أخلاق السادة، وأخلاق العبيد. فالقوة والشجاعة من صفات السادة، بينما الذل والرياء من صفات العبيد، وعلى الإنسان أن يسعى لتجنب أخلاق العبيد والخروج من زمرتهم وما يراه العبيد قيِّماً ليس له قيمة حقيقية، وهذه القيم التي يؤمنون بها إنما هي لأجل الانتقام من السادة، والأخلاق الصحيحة هي أخلاق السادة الذين يعطون السلطة قيمتها الحقيقية.

والرجل العظيم هو الذي ينتمي إلى فئة السادة، ولا ينبغي أن يمنعه مانع من الوصول إلى هدفه، وإذا اقتضى الوصول إلى مقصوده ارتكاب بعض الشرور، فعليه أن يواصل سيره ولا يتجنّب ذلك. والخير بنظر نيتشه هو الذي ينمي حس السلطة، والشر برأيه هو ما يولد من الضعف، والسعادة هي إحساس ازدياد السلطة والانتصار على العوائق لا القناعة، بل المزيد من السلطة لا السلام بل الحرب، العاجزون والمرضى ينبغي إعدامهم، وما هو أكثر ضرراً هو العطف على المرضى أي المسيحية. كيف لا والحيوانات القوية تبيد الضعيفة وهذا الأمر مقبول بالنسبة للإنسان أيضاً.[٥]

لقد سبق نيتشه بحوالي قرن من الزمن عدد من المفكرين الذين تنكبوا لتبرير أفعال الإنسان في دوافعها وسياقاتها ورسم غاياتها؛ فمثالاً لا حصراً، تذهب فلسفة المنفعة واللذة إلى تحديد مقومات العمل بما هو خير أو شر وفقاً لتماشيه وموافقته مع ما يذهب إليه كل من بنتام، وجون ستيوارت مل، فاللذة عند بنتام هي الخير الوحيد والألم هو الشر الأوحد، وكذلك هي عند ستيوارت مل. غير أن بنتام يرى أن المنفعة العامة ليست هدفاً بذاته، بل هي وسيلة لهدف آخر هو المنفعة الشخصية التي هي الهدف المطلوب والأصلي ولكن وفقاً لمقتضيات المجتمع ومراعاة لمنفعة الآخرين.[٦]

خلافاً لمذهب المنفعة واللذة كان جان جاك روسو قد سبق هذه الفلسفة بآراء تعيد الإنسان إلى طبيعته؛ فوفقاً له أن الطبيعة خلقت الإنسان طيباً ولطيفاً إلا أن المجتمع

هو الذي يجعله شريراً، وكذلك خلقته الطبيعة حراً والمجتمع هو سبب شقائه وتعاسته، وهذه القضايا الثلاث المترابطة تدل على حقيقة واحدة هي كون المجتمع بالقياس إلى الطبيعة كالشر بالقياس إلى الخير.

ويرى روسو أن كلاً من أفراد الإنسان يملك قوة تعرف باسم الضمير، وظيفتها تمييز الخير من الشر. فبرأيه توجد في أعماق كل الأرواح قاعدة نظرية نحكِّمها في تمييز الحسن من القبيح في أعمالنا وأعمال الآخرين، رغم اختلاف العادات والقوانين، وهذه القاعدة هي الضمير وهذا الضمير هو الذي يدعو الإنسان إلى خدمة الصالح العام، بينما يدعوه عقله إلى الأنانية؛ فما على الإنسان والحال هذه سوى اتباع الضمير بدل السير خلف العقل.(٧)

يتضح من سياقات هذه الأفكار أن قيم الخير والشر أصبحت بمنأى عن تحديد الدين المسيحي لها إن لم تكن ردة فعل، أو بمثابة دعوة لإسقاط القيم ذات المنشأ الديني بشكل كامل.

للاستزادة في بلورة هذه الفكرة ثمة أفكار أخرى لا تقل شأناً عن ذلك. فقد أعلن الراديكاليون الذين هم من أبرز مفكري "مركزية الإنسان" الحديثة والداعين في أوروبا القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر في بيان لهم نشروه سنة ١٨٠٠م، أن ارفعوا الله عن قاعدة الأخلاق وضعوا محله "الأخلاق"؛ لأن الإنسان موجود ذو "وجدان أخلاقي أصيل"، وهذا الوجدان الأخلاقي من وجهة نظرهم، ينبع من طبيعة الإنسان الذاتية.

إن الاستناد إلى الطبيعة الإنسانية وكذلك إلى الوجدان الأخلاقي، هو الأساس الرئيس لمركزية الإنسان بلا إله في عصر هؤلاء المفكرين(٨).

إن الوجودية وفي تبرير فلسفي غريب، تعرف الإنسان، بأنه نسيج وحده في العالم. وجود ليس له خاصية معينة من قبل الله أو الطبيعة، ولكنه لما كان له القوة على الاختيار فهو يصنع نفسه بنفسه، ويبدعها فهو وجود حر وواع وأصيل.

ولكن ما معنى الإرادة الحرة للإنسان؟ هي بنظر سارتر أن الإنسان يصنع بعمله نفسه، وعمله يعني الاختيار، ومعنى الاختيار أن إرادته الحرة لا تنبع من أي عامل جبري خارجي إلهي أو مادي، بل هي بمثابة علة أولى أو مستقلة.

وهنا مشكلة مهمة أساسية غير قابلة للحل، وهي أن سارتر لم يتمكن من الإجابة على أن هذه الإرادة في العالم المادي من أين أتت وظهرت، بل إنها مشكلة الاختيار الذي مهما كان حراً أو مستقلاً فإنه يجب أن يكون له ملاكٌ أو يتم على أساس "القيم".

بناءً على ذلك، فإن مبحث "الخير" و "الشر" يطرح نفسه، وبالطبع فإن سارتر يعرف هذا الموضوع تماماً ويعرضه.

إن سارتر يحاول أن يجيب عن كليهما؛ فيطرح أصل "حسن النية" باعتباره ملاك كل من "الخير" الذي يجب أن يختاره للإيجاب، و"الشر" للاختيار السلبي. فإذا كان الفرد عند الاختيار العملي يشعر بأنه يجب أن يكون هذا الاختيار أسلوباً عاماً ويقتدي به الآخرون أيضاً، فمثل هذا العمل هو خير.

وإذا كان يشعر بأنه فقط يفعل ذلك وحده ولا يقتدي به الآخرون إذاً هو "شر".

إذاً أصبح ملاك الخير والشر شعوراً فردياً أولاً. وثانياً إن الموضوع هو ذهني تماماً.(٩)

إن اعتبار الإنسان ذا إرادة حرة مثل الله يعمل كل ما يريد؛ فالإجابة عن سؤال كيف يعمل؟ إذا كان يعمل كيفما يريد، وكيف يمكنه أن يطرح من أجل ملاك الاختيار وضابط القيمة، وأساس الخير والشر، قاعدة خارجة عن "حسن نية الإنسان" في هذا العالم المادي الذي لا معنى له إلا وفق قاعدة سارتر "كل عمل مجاز لهذا الإنسان القادر الحر".

أليس يؤدي ذلك إلى انهيار قواعد حسن النية وجميع القيم ويحول الإنسان إلى شيطان وذئب على أخيه الإنسان؟

لقد كرست فلسفة الأنوار حرية الفرد وأدت إلى تحرير الأنا ولكنها أدت في آنٍ معاً إلى اضمحلال القيم الأخلاقية والروحية والاجتماعية؛ لتحيل ذلك إلى إضفاء مرجعية ذاتية على قيم الخير والشر دون استنادها إلى أبعاد روحية.

لقد أصبح الغرب منذ ذلك الحين سجيناً لعقلنة لم تهبه القدرة على الإقناع بأن هذه الذات باتت تعيش في الداخل الأوروبي أسيرة حرية الاستهلاك والرغبة واللذة، وبأنها الذوات مجتمعة عاشت تاريخها المنعتق من الكنيسة تاريخاً للغزو والأبهة والجشع؛ فهل يمكن الاقتناع بأن ثمة معايير للخير والشر وراء تلك الاندفاعة نحو الشعوب الأخرى، والتي هي نوع من الحرب الدائمة في ظل الإحساس باستحالة عيش الفرد في جماعته الأوروبية، أو في علاقة الأوروبي كمجتمع مع الآخر دون الاستناد إلى منطق الغلبة التي تطيح معايير الخير والشر وتجعلها أسيرة منطلقاتها الذاتية.

نهاية النفق:

وإذا ما تحدثنا عن موقف الإنسان الغربي من الإيمان، فالسائد الآن في المجتمع الغربي، هو أن الإيمان لم يعد من المفاهيم التي تتلاءم مع المناخ العقلي للعالم في

الوقت الحاضر.

نقف مع عالم النفس إريك فروم في تشخيصه للمجتمعات الأوروبية وأفق الخروج من المأزق، فما يريد فروم قوله: إن التحرر الديني في الغرب لم يؤد بإنسانه إلى تحرر حقيقي، إذ توهم الإنسان أنه قد حطم أصنامه القديمة، وتخلص من أشد قيوده ضراوة، ولكن الواقع أن الإنسان المعاصر لم يتحرر بشكل كامل. ففي منظور فروم أن الإنسان سار خطوات شاسعة تجاه الحرية السلبية التي حررته من خارجه فقط، لكنه ابتعد كثيراً عن الحرية الإيجابية التي يستطيع من خلالها أن يحطم أصنامه التقليدية ليصبح عبداً لأصنامه الجديدة: المال، الإنتاج، القانون، وكل شيء صنعه الإنسان. وهكذا فقد أصبح مغترباً عن ذاته وأصبح ذاتاً زائفة.

يقول: إننا بحاجة اليوم إلى الإيمان، هذا الإيمان هو وسيلة الإنسان للتغلب على الضعف واليأس والخوف الذي يهدد أعماق الإنسان الغربي.

من هنا - والقول لفروم - فإن وظيفة أديان التوحيد هي إنقاذ الإنسان، ورده إلى الإيمان وحمايته من النكوص إلى عبادة الأسلاف، والطوطمية، والعجل الذهبي وذلك لن يتم إلا إذا نجح الدين في صياغة شخصية الإنسان بطريقة جديدة تتناسب والقيم التي يقررها، وإذا أصبح قادراً على التعبير عن روح التعاليم والمثل العليا، وكيف عن أن يكون مجرد كلمات ونصوص محفوظة. [١٠]

الهوامش:

(١) - إريك فروم، **الإنسان بين الجوهر والمظهر**، ترجمة سعد زهران، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٤٠، ص ١٢٧.

(٢) - المرجع نفسه، ص ١٢٨- ١٣٠.

(٣) - فرنسوا فوركيه، **المال والقوة والحب**، ترجمة سناء أبو شقرا، بيروت ١٩٩٩، ص ١٣٢.

(٤) - إريك فروم، **الإنسان بين الجوهر والمظهر**، مرجع سابق، ص ١٥٢.

(٥) - مجتبى مصباح، **فلسفة الأخلاق**، ترجمة محمد زراقط، معهد الرسول الأكرم ﷺ للشريعة والدراسات **الإسلامية**، ص ٧٦.

(٦) - م.ن. ص ٦٨.

(٧) - م.ن. ص ٨١.

(٨) - علي شريعتي، **الإسلام ومدارس الغرب**، دار الصحف للنشر، طهران، ص ٢١.

(٩) - م.ن. ص ٦٤- ٦٥.

(١٠) - حسن محمد حماد، **الاغتراب عند إريك فروم**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٥. ص ١١٨.

الدين وإشكالية الشر

بقلم: محمود جابر*

يمثل الشر عائقاً في حياتنا النفسية، كما يمثل ضرباً من الانقسام أو التوزع؛ لأنه يمنع من الخضوع للقيم العليا التي تضمن لنا نمطاً من النظام أو التكامل في الشخصية.. والشر ينطوي على استسلام للظروف الخارجية المتعارضة واستكانة أمام الإغراءات الدنيوية.. لكن يجب الاعتراف بأن الشر يندرج تحت حقيقة مزدوجة طرفها الآخر هو الخير. ولا بد من القول: إنه من المستحيل تسمية الشر دون اقتران في الأذهان بفكرة الخير؛ لأن الشر منه هو بمثابة سلب أو نفي أو حرمان، من دون أن يعني ذلك القبول بما يقول به بعض الفلاسفة من كونه عدماً نظراً لأنه يبدو لنا دائماً بصورة الواجهة الأخرى لتجربة أصيلة أو لخبرة أولية.

* مدير منتدى الفكر في مركز يافا للدراسات - مصر.

إن فلاسفة الأخلاق قد وجدوا في الشر والخير مجرد مفهومين أخلاقيين مرتبطين بعلم الأخلاق ethology. ويرى آخرون أن الشر والخير خبرتان تاريخيتان ترتبطان بترقية الحياة الشخصية للإنسان. وآية ذلك أن الشر والخير (حالتان) تتصلان اتصالاً وثيقاً بالسياق التاريخي لكل شخصية، أو بالاتجاه العام لكل حياة فردية، ولا غرو فإن المهم في الحياة الخلقية هو أولاً وبالذات (الكيفية) التي تتخذها الإدارة - أعني- ما قد يشيع في وجودنا الشخصي من نظام أو اضطراب. ولو أننا أحلنا الخير والشر إلى دوامة الحياة الخلقية لما وجدنا أدنى صعوبة في أن نفهم الخير على أنه رغبة في ترقية الأخلاق والقيم، في حين أن الشر هو الحركة المضادة التي تهدف إلى الانتقاص من القيم والعمل على الهبوط بها. وتبعاً لذلك، فإن ما نسميه باسم خبرة الشر يمثل حركة انحلال أو تدهور تضع في طريق نمونا الروحي بعض العراقيل. أو العثرات فتحول دون نضج الحياة الخلقية وازدهار الروح، وهناك أيضاً شرورٌ أخرى تكمن في صميم حياتنا الشخصية، وتلك هي الشرور المرتبطة في أصلها بانحراف الإرادة، أو اضطرابها. ولا غرو، فإن معظم الشرور الخلقية نابعة أولاً وقبل كل شيء من الطبيعة البشرية ذاتها من متناقضات contradictions.

ولعل هذا ما حدا ببعض الفلاسفة إلى القول: بأن الشر مظهر لانقسام الإنسان وتوزعه وتفككه، وحين تحدث أحد أمهر رجالات المسيحية المشهورين - ألا وهو القديس بولس- عن قيام تعارض بين قانون الأعضاء الجسدية، وقانون الروح فإنه لم يكن يعني بهذا الحديث سوى الإشارة إلى اقتران "حالة الطبيعية" بحالة التمزق التفكك أو عدم التكامل (disintegration) وأن الشر يمثل عائقاً في حياتنا النفسية، ويمثل ضرباً من الانقسام أو التوزع؛ لأنه يمنعنا من الخضوع للقيم العليا التي يمكن أن تضمن لنا ضرباً من النظام أو التكامل في الشخصية، ويرمز هذا إلى أن الشر ينطوي دائماً على استسلام للظروف الخارجية المتعارضة واستكانة أمام الإغراءات الدنيوية والاستماع إلى (نداء القيم) وحين يقول بعض الفلاسفة: بأن الأخلاق (تجربة القيم) تمثل دائماً ضرباً من (الخيانة) أو (عدم الوفاء)، فإنما يعنون بذلك أنها في جوهرها عملية إنكار للقيم، ويقول الفيلسوف الفرنسي لافل lavelle: «إننا لا نكاد نستطيع أن نحدد الشر تحديداً إيجابياً؛ وذلك لأنه ليس يكفي أن نقول: إن الشر يندرج تحت حقيقة مزدوجة طرفها الآخر هو الخير، ولا بد أيضاً من أن نقول: إنه لمن المستحيل أن نسمي الشر دون أن تثير في الأذهان فكرة (الخير) على اعتبار أن الشر هو منه بمثابة سلب أو نفي أو حرمان privation، وليس معنى هذا أننا نقول مع بعض

الفلاسفة: بأنه (عدم) أو (وجود) نظراً لأنه يبدو لنا دائماً بصورة الواجهة الأخرى لتجربة أصلية أو لخبرة أولية».[1]

إن تحديد مركز الشر في حياتنا الشخصية من وجهة نظر الفلاسفة (الذين يشيرون إلى أن مركز الشر) ينبع دائماً من (التمرد على الوحدة)، ويدللون على ذلك من خلال قولهم: إن الإنسان دائم الحنين إلى الوحدة الأصلية والسكينة المطلقة، ولكن التجربة مع الأسف لا تفتأ تمدنا بأسباب التصدع والتمزق والانكسار ما يشيع في حياتنا النفسية ضرباً من التفكك والانقسام. ولقد لاحظ بعض فلاسفة الميتافيزيقا أن هذا الانقسام الذي يتهدد باستمرار وحدتنا النفسية ليس عرضاً دخيلاً على وجودنا الميتافيزيقي، بل هو حقيقة أصلية لا سبيل إلى القضاء عليها نهائياً والسر في ذلك إنما هو تركيب الإنسان نفسه بوصفه نفساً وبدناً، فإن هذا التركيب يجعل من الإنسان موجوداً هجيناً يحمل بين جنباته عنصرين متعارضين من الصعب جداً أن يتحقق بينهما أي ضرب من ضروب التآلف أو التوافق أو الانسجام، ولو وقف الأمر عند حد هذا الحد لهان الخطب، ولكننا أيضاً موجودات متناهية في المكان والزمان، ومثل هذا الوجود (الزماني المكاني) لا بد بالضرورة من أن يمزق وحدتنا ويجزئ نشاطنا، ما يؤدى بنا دائماً إلى الانقسام على أنفسنا ولو دفعنا عن الإنسان إمكانية الشر أو الخطأ أو الضلال لأصبح الإنسان كائناً مجبراً لا يملك أدنى قسط من الحرية على الاطلاق.

ويرى د.عبد الوهاب المسيري أن نظرية الأخلاق عند الفلاسفة التنويريين تجعل الإنسان لا يضمر شراً، فهو خير بطبيعته، ويطمح إلى الخير والجمال والحق بشكل تلقائي طبيعي. فالشر ليس جزءاً أصيلاً من الطبيعة أو من النفس البشرية في حالتها الطبيعية الأولى، وهذا الإنسان الخير يبحث عن مصلحته، ولكن بطريقة مستنيرة لا تتناقض ومصالح الآخرين، وإن الأفكار الدينية المختلفة (مثل: فكرة السقوط، والخطيئة الأولى، ووجود الشر) لا تستند إلى أي أساس طبيعي مادي محسوس، وما نرتكبه من آثام وكل ما نقابله من شرور في المجتمع الإنساني إن هو إلا نتاج شيء مادي خارجي، مثل البيئة الاجتماعية أو الجغرافية أو التاريخية أو المادية أو العناصر الوراثية فالإنسان في داخله خير.[2]

كما يرى كارل بوبر أن نظرية هوميروس للتاريخ مثل سفر التكوين ترى الوقائع التاريخية تعبيراً مباشراً للمشيئة الشاذة للآلهة متقلبة المزاج الشبيهة بالإنسان ويقول: إن هذا التفسير يتعارض مع ما ساد في اليهودية في ما بعد، وإن القديس أوغسطين

كما تأثر في كتابه (مدينة الله) بالعهد القديم فإنه تأثر أيضاً بأفلاطون، وتأثر أيضاً بالعصر الذي كان يعيش فيه والذي سادت فيه المانوية الفارسية التي فسرت العالم على أنه حلبة صراع بين المبادئ الطبيعية والخبيثه. وكذلك فعل القديس أوغسطين الذي وصف تاريخ البشرية كصراع بين المبدأ الطيب لمدينة الله والمبدأ الذميم لمدينة الشيطان أو بين الجنة والنار. وقد ذهب بوبر في النهاية إلى أن هذه النظريات المبنية على المبدأ التاريخي المعاصر إنما تترجم ببساطة مقولات الميتافيزيقي الدينية وتحولها إلى مقولات طبيبعية، واجتماعية، وبذلك فإنها لا تفعل سوى استبدال الإله والشيطان بسلالات طيبة أخلاقياً او بيولوجياً، وسلالات رديئة أو غيرأخلاقية أو طبقية.(٣)

هذا الامر يدخل الإنسان في صراع مع الطبيعة/المادة وعادة ما يحسم الصراع لصالح المادة، ومن ثم تصبح القيم مسألة اجتماعية؛ أي أن المجتمع هو الذي ينتجها وليست القيم هي التي تحكم المجتمع وأصبحت الأخلاق تجارب بعض الناس، ومن ثم فهي لا تتمتع بأية مطلقية أو ثبات، ويجب أن تخضع دائماً للتقويم والتفاوض المستمر ويدخلها عالم الحداثة، والحداثة كما عرفها أحدهم: بأنها تغيير القيم بعد إشعار قصير، والشر هو انحراف عن الطبيعة وخروج على حالة الطبيعية، وكما يقول روسو: "إن أول إنسان سقط في حالة الطبيعية هو الإنسان الذي جاء إلى قطعة أرض وقال: هذه أرضي."

وهنا نطرح السؤال التالي: ما الذي دفع بهذا الإنسان الطبيعي إلى أن يفعل ما فعل؟ وما الذي يسبب هذا الانحراف؟ ولماذا يقتل الإنسان (الطبيعى) أخاه (الطبيعى)؟ أليست الطبيعة كلها خيراً؟ ومن ثم فالإنسان الطبيعي خير بطبيعته، وقد بيّن الماركيز دي صار، وهو من أهم مفكري عصر التنوير، وهو مثل روسو من المنادين بالعودة للطبيعة وهو يقول: إن الطبيعة زودت الإنسان (ضمن مازودته به من مقدرات) كماً هائلاً من الغرائز والشهوات والرذائل، فالطبيعة قوة لا شخصية وهذا تبريرلأعمال العنف والقسوة وأشياء أخرى كثيرة!!

فولتير فيلسوف الإستنارة الذي تعاون مع دينس ديدرو في إعداد الموسوعة قد تأثر بأفكار جون لوك، الذي كان يرى أن الطبيعة تتحرك حسب قوانين صارمة أزلية، وأن الإله ليس جوهراً مستقلاً وإنما هو حال في الطبيعة لا ينفك عنها، وكان فولتير يقرن بين الإله والطبيعية وكان يرفض الأفكار الكامنة في العقل فمصدر المعرفة هو الملاحظة والتجربة، وكذلك يرى جوليان دي لاميتري الذى تأثر بفلسفة ديكارت، فهو يرى إسقاط الجانب الميتافزيقي وأن الكون آلة تحكمها قوانين الحركة، وأن الإنسان

مثل الحيوان وأن روح الإنسان تكرار للجسم، وأن افتراض وجود الإله افتراض لا لزوم له؛ لأن الإنسان مادة وفقط، وفي كتاب كلود أدريان (الروح) يقول: نحن من صنع الموضوعات المحيطة بنا ليس إلا.

هؤلاء جميعاً أرجعوا أمر الشر والمحرمات إلى السلطة التي ابتدعت الأسطورة ويقول أحدهم: فإذا كشفنا عن بواعث ابتداع الأسطورة كشفنا عن الطريق الوهمي المؤدي إلى مفهوم الخير والشر.

وابتداع الأسطورة كامن في ابتداع الحضارة؛ لأن التفكير العلمي مع نشأة الحضارة كان بدائياً، الأمر الذي دفع الإنسان إلى التفكير الأسطوري عندما كان ينقصه التفكير العلمي. وقد تبنى الكهنة التفكير الأسطوري وبفضله خلقوا "المحرمات" التي تمثل قواعد السلوك، فبزغت القسمة الثنائية: الخير والشر وقيل: "افعل" "ولا تفعل". ومن هذه القسمة الثنائية نشأ القانون الخلقي أو بالأدق الواجب وينتج من ذلك أن التحريم هو أصل الواجب؛ أي أن المحرّم هو الذي يأتي في الصدارة وليس الواجب، وهذا المحرّم هو في خدمة السلطة في ممارسة للضبط والكبت.[٤]

وفي كتاب (مشكلة الإنسان) نجد أن المؤلف ينتصر لنفس المبدأ التنويري في مفهوم الشر فيقول: "إن البشر قد اخترعوا الشيطان حتى يحملوه مسؤولية كل ما في الوجود من تنافر وتشاحن واضطراب وفصام فهم يقولون: إن الشيطان هو الفساد الأكبر، والضلال الأعظم والشر المحض والكراهية نفسها بلحمها ودمها، وليس أيسرعلى الإنسان من أن يلقي بتبعية الشرعلى الشيطان !!

أليس الإنسان هو الذي نشر الانقسام والخصام، ويغلب الرب على السلام ويتفنن في خلق ضروب التعذيب والإيلام؟!

أليس ابن آدم هو ربيب الشر الذي لا يكف عن إشاعة الاضطراب، وتوطيد دعائم الخلاف بين المعايير؟ ألا يحق لنا إذاً أن نقول: إن بضاعة الشر لم ترج إلا لوجود بني البشر في هذا العالم أولئك المشترين الذين يتهافتون على سلعة الشيطان لأنها بضاعتهم ردت إليهم؟ [٥]

(الكرما) والشر في الهند القديم والمسيحية:

وتأتي ديانات الهند القديمة البراهمة والبوذية التي ترى أن الخطيئة أو الشر كامن في النفس البشرية، وأن التقمص أو التناسخ أو ما يسمى بـ (كرما) هي إحدى الوسائل التي تجعل الإنسان يكفِّر عن خطيئته السابقة والتي لا يعلمها، وأن الروح سوف تحل في شخص آخر أو كائن آخر أعلى، إن كان صالحاً باراً، أو أدنى إن كان

شريراً شقياً، وربما وصل التناسخ بالتدني عن درجة الإنسان إلى درجة الحيوان والهوام.(٦)

وقد يكون من الحشرات أو الهوام أو الثعابين أو القطط، فإن كان صالحاً تقمصت روحه جسماً أرقى، وهكذا تظل الروح تتقمص جسماً بعد جسم، وتتناسخ صورة بعد صورة إلى أن تصل لدرجة النقاء أو التخلص من إثمها القديم، وأن التخلص من هذا الإثم يتطلب تحمل المزيد من الألم والابتعاد عن الشهوات، ولزوم الطيبة والحب والتسامح، بل الابتعاد عن الحياة نفسها والترهب والزهد في الحياة. إن قضية أزلية الشر في النفس البشرية لم تكن مشكلة تتعلق بديانات الهند القديمة فقط، ولكنها أيضاً تعلقت بالمسيحية وقبلها اليهودية التي آمنت بأزلية الخطيئة في النفس البشرية وحملتها للإنسان الأول (آدم) ورغم وجود فارق مركزي بينهما؛ حيث إن كلاً من المسيحية وقبلها اليهودية اللتان آمنتا بأزلية الخطيئة في النفس البشرية تؤمنان بأن الشر منبعه الشيطان الذي أغوى آدم عن طريق الحية والزوجة، ورغم ذلك أيضاً فإنها تعتقد بأن الشر أزلي ولا خلاص منه وتضعنا أمام إشكالية ومعضلة تراوح الشر بين النفس البشرية والشيطان، والإنسان الذي هو من صنع الله وأن الله بار ورحيم وخير، ورغم ذلك خلق الإنسان بخطيئة وقد تكون مكتسبة، إلا أنهم نعتوها بالأزلية والتي تنتقل من الأب الأول (آدم) وحتى آخر إنسان، ولا خلاص من ذلك إلا بفداء كبير يصل إلى حد أن يقدم الله (ابنه) المسيح أو المخلص أو المشيح ليطهر النفس البشرية، وبذلك فإن مشكلة الشرك وتعدد الآلهة والصانع الأول تظل جدلية في هذا الفكر دون فكاك ولم يستطع الفكر اليهودي أو المسيحي أن يخرج من هذه الجدلية إلا في عصرالتنوير حينما أنكر وجود الله أو أنكر فعله الدائم، وأرجعوا كل هذا إلى الطبيعة أو إلى قانون الإفراز الاجتماعي ليجعلوا من الشر أو الخير قيمتين اجتماعيتين، وأن الشيطان أو المحرَّم من صنع السلطة لتتحكم أو تكبت.

الوحدانية والإسلام ومفهوم الشر:

إذا انتقلنا إلى الشر في الإسلام، فإن الشر مقابل للخير، وإن التضاد هو من قبيل استمرارية الحياة وتجددها، ولولا ذلك ما صح وجود أشخاص متناهين. وقد ذهب شهاب الدين السهروردي في تلويحاته إلى أن الشر لا ذات له، بل الشر عدمي فهو عدم شيء، أو عدم كمال شيء، وما يعرف في الوجوديات بالشر فإنما يكون تأدية إلى عدمي ما، حتى إن كان موجوداً لا يؤدي إلى عدم كمال لشيء فلا يكون وجوده شراً لنفسه ولا شراً لغيره(٧)، ولكن الإسلام نفى أزلية الشر التي تكمن فيها الرؤيا الشِّركية

بوجود مخلوق أو كائن أو جوهر أزلي لم يخلقه الله أو خارج الأشياء ويعبث في الأشياء (الكائنات) لإفسادها ورغم أن الإنسان يستطيع كسب الشر، وأن الذنوب وأعمال الذنوب وأعمال الشر لا تنتقل من شخص إلى آخر لقوله تعالى: **﴿ألا تزوا وازرة وزر أخرى وأن ليس للانسان إلا ما سعى﴾**، إن النفس مكتسبة للخير أو للشر على السواء، وهذا أمر يتعلق بإرادة البشر، قال تعالى: **﴿ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها﴾**، وأن الشر الذي أشير إليه بإبليس باعتباره أصل الشر والذي اكتسبه بفعله المنكر ومعصيته لله بإرادته المختارة الحرة، ومعلومية الله الأزلية وتقديره، وأن إبليس أخذ على نفسه غواية البشر، ونقل الشر إليهم عن طريق سلب إرادتهم الرافضة للغواية وإيقاعهم، ويكمن الشر كأحد أسباب التدافع الكوني في المركب العام للحياة الدنيا التي جُعلت دار كسب للثواب، وفق الإرادة الحرة للاختيار. فالشيطان (الشر) موجود مؤقت لاستحقاق الثواب وليس موجوداً أزلياً، وأن النفس الإنسانية نقية وطاهرة بطبعها الفطري **﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾**. وأن كل إنسان يولد على الفطرة ويتوقف مآله ليس على شر أزلي، أو الخطيئة الأولى أو الهبوط الأول ولكن على فعله المكتسب.

الهوامش:

(١) - السيد الفيضي، الدين والفلسفة، دار العهد القديم، القاهرة، ١٩٥٨.

(٢) - د. عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج١، القاهرة، دار الشروق، ٢٠٠٢، ص ٣١٥ .

(٣) - كارل بوبر، فقر المذاهب التاريخية، ترجمة د. أحمد مستجير، القاهرة، مكتبة وهبة١٩٧٩، ص ٢٤٨.

(٤) - د. مراد وهبة، ملاك الحقيقة المطلقة، القاهرة، مكتبة الأسرة، ١٩٩٩، ص ٩٨.

(٥) - د. زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، القاهرة، دار العلم، ١٩٨٩، ص ١٢٧.

(٦) - السيد الفيضي، مصدر سابق، ص ٢١.

(٧) - شهاب الدين السهروردي، مجموعة شيخ الإشراق، التلويحات، ج٢، الجزائر(٥٦)، الهيئة العامة للقصور للثقافية، ص٤٦٠.

الشر: رؤى مسيحية في إشكالياته وتداعياته

جان هيك*
تعريب: طارق عسيلي

الإشكالية:

أكثر ما يدفع الناس إلى الشك بوجود إله محب، ويجعلهم يلجأون إلى تفسير الكون انطلاقا من النظريات الطبيعية المختلفة، هو ما يكابده البشر من آلام، وما يختبرونه من وجود للطمع والحقد والأنانية...

وعوضاً عن تعريف "الشر" بالعبارات الموجودة في نظريات العدل الإلهي[1] (مثل:"الشر هو ما يتعارض مع الإرادة الإلهية")، يمكن أن نعرّفه ظاهريا بالإشارة إلى ما تدل عليه الكلمة، من ألم جسدي ونفسي، وأذى أخلاقي يشكل أحد أسباب الألمين النفسي والجسدي؛ حيث إن مقدارا كبيرا من الألم البشري ينشأ عن عدم الإنسانية التي يتصف بها بعض الناس.

* فيلسوف إنكليزي معاصر.

وهذه الآلام تشمل: الفقر والظلم والاضطهاد والحرب، وكل ما يندرج في خانة اللاعدل؛ كعدم المحافظة على الكرامات، وعدم المساواة التي وقعت على مر التاريخ. حتى أن الأمراض تنامت إلى الحد الذي لا يستطيع الطب النفسي والجسدي تحديدها بدقة؛ بسبب ارتباطها بأمور كالعواطف والأخلاق والبيئة الاجتماعية. لكن، رغم أن الكم الأكبر من الألم والمعاناة ناتج عن الفعل البشري، فإن الكثير منها ينتج عن أسباب طبيعية كالجراثيم، والزلازل، والعواصف، والحرائق، والبرق، والفيضانات، والجفاف...

وكتحدٍ للإيمان بالله، تم طرح إشكالية الشر بصيغة معضلة على الشكل التالي: إذا كان الله كامل المحبة، فعليه أن يقضي على الشر، وإذا كان الله كلي القدرة، ينبغي أن يكون قادرا على إلغاء الشر، لكن الشر موجود؛ إذاً، لا يمكن أن يكون الله كلي القدرة ولا كامل المحبة.

هناك حل (قدمته - على سبيل المثال - العلوم المسيحية المعاصرة) يرتكز على القول بان الشر وهم من صنع الذهن البشري. وهذا ما يمكن استبعاده فورا من قبل الإيمان اليهودي _ المسيحي التقليدي، لا سيّما أن هذا الكلام مستحيل في ظل دين يرتكز على الواقعية الصارمة للكتاب المقدس، الذي تعكس صفحاته خصائص مزيج الخير والشر في التجربة البشرية. كما أن صفحات الكتاب المقدس تسجِّل أنواع الحزن والمعاناة، ونماذج من "لا إنسانية الإنسان مع أخيه الإنسان"، إضافة لوجودنا غير الآمن في هذا العالم. وبغياب أي محاولة جادة لاعتبار الشر مجرد ظلام وقبح فظيع يؤلم القلب، لا شك، إذا، بحسب الإيمان الكتابي، أن الشر أمر حقيقي ولا يمكن اعتباره وهماً بأي معنى من المعاني.

لكن كيف واجه اللاهوت المسيحي هذه الإشكالية؟

هناك ثلاثة ردود مسيحية رئيسية على إشكالية الشر:

الرد الأوغسطيني، ويتعلق بمفهوم سقوط الإنسان من صلاحه الأصلي؛ والرد الأريانوسي (نسبة إلى أريانوس): ويتعلق بفكرة الخلق التدريجي لبشرية كاملة عبر العيش في عالم ناقص؛ ورد اللاهوت الإجرائي الحديث، الذي يتعلق بفكرة إله محدود القدرة، لا يقدر على منع الشرور التي تصدر عن البشر أو عن الطبيعة.

وقبل محاكمة هذه الردود الثلاثة، سوف نناقش مسألة مشتركة بينها جميعاً.

تتمثّل الأرضية المشتركة في ما يسمى دفاع "الإرادة الحرة" الذي يتعلق على الأقل بالشر الأخلاقي الناتج عن الأذى البشري؛ حيث رأى الفكر المسيحي أن الشر

الأخلاقي يتعلق بحرية الإنسان ومسؤوليته. وكونك شخصا يعنى أنك مركز محدود للحرية، وفاعل يتحكم بتصرفاته (نسبيا) مسؤول عن قراراته. وهذا يعني أن لك حرية التصرف صواباً وخطأً. إذا، لا يوجد ما يثبت مسبقاً أن الفاعل المختار صاحب الإرادة الحرة، لن يختار الفعل الشنيع. وبالتالي، وبحسب الصيغة الأقوى لدفاع الإرادة الحرة، تكون إمكانية فعل السوء غير قابلة للفصل منطقيا عن وجود خلق محدود، وإن القول: كان ينبغي على الله أن لا يوجد مخلوقات ترتكب الخطايا، يساوي القول: كان ينبغي على الله أن لا يخلق البشر.

لقد واجهت هذه المقولة تحدياً ممن يزعمون عدم وجود تناقض في قولنا: كان يمكن لله أن يجعل الناس ذوي إرادة حرة مع ضمان أن يفعلوا الصواب على الدوام. يقول أحدهم:

"إذا لم توجد استحالة منطقية في اختيار الإنسان الحر للخير في مناسبة واحدة أو عدة مناسبات، لن يكون هناك استحالة منطقية في الاختيار الحر للخير في جميع المناسبات. إذاً، لم يكن الله محرجاً بين خيارين: إما أن يجعل الناس مسيّرين فاقدين للإرادة الحرّة، أو أن يجعلهم بسلوكهم الحر يرتكبون بعض الأخطاء؛ لقد كان أمامه خيار أفضل وهو إيجاد مخلوقات تتصرف بحرية وتختار الصواب على الدوام. ومن الواضح، أن فشله في تحقيق هذه الإمكانية لا ينسجم مع كونه كلي القدرة وكلي الصلاح."(1)

نجد في هذه المقولة شيئا من قوة الحجة، بيد أن هناك صيغة معدلة عن دفاع الإرادة الحرة، واقتراحاً للرد عليها يقول: إذا كنا نعني بالأعمال الحرة، الأعمال التي لا إجبار عليها من الخارج، لكنها تصدر عن طبيعة الفاعل عندما يتصرف إزاء الظروف التي يعيش فيها، إذا، لا يوجد تناقض بين كوننا أحرارا وبين كون أفعالنا "معلولة" (لطبيعتنا التي منحنا إياها الله) ، لكن هناك من يلمح إلى وجود تناقض في القول إن الله هو علة ما نقوم به من أفعال وبين القول إننا كائنات حرة، خاصة بالنسبة لله. التناقض حاصل بين الاعتقاد بأن الله جعلنا نتصرف بطريقة معينة، وبين أننا أشخاص مستقلين بشكل كامل عن الله.

أما إذا كانت كل أفكارنا وأفعالنا مقدرة مسبقاً، فمهما بدا لنا أننا أحرار ومسؤولون فإننا لسنا أحرارا ومسؤولين بالنسبة إلى الله (2) إنما نحن مجرد عبيد له.

مثل هذه "الحرية" يمكن مقارنتها بحرية المرضى الذين يتصرفون بناء على إيحاءات التنويم المغناطيسي ويبدون لأنفسهم أحراراً، مع أن المنوِّم المغناطيسي يسيطر

على إرادتهم. وهذا يشير إلى قدرة الله على خلق مخلوقات كهذه، لكن قد لا يكون هذا ما يريده، - على الأقل ليس إذا كان الله يسعى لخلق أبناء وبنات لا مجرد دمى بشرية.

الثيوديسا الأغسطينية

جاء الرد المسيحي الرئيسي والتقليدي على مشكلة الشر عن طريق القديس أوغسطين (٣٥٤ _ ٤٣٠ب.م). وقد شكل هذا الرد أكبر مصدر للفكر المسيحي على مر القرون الماضية، لكنه لم يسلم من النقد في العصر الراهن.

يشتمل الرد الأوغسطيني على مباني فلسفية ولاهوتية، أما الموقف الفلسفي الرئيسي، فيرتكز على القول بالطبيعة السلبية أو العدمية للشر؛ إذ إن أوغسطين يلتزم بالاعتقاد اليهودي _ المسيحي، الذي يرى أن الكون كله خير _؛ أي أن الله خلق الخير لغاية خيّرة. كما يرى أوغسطين، أن هناك أنواعاً من الخير أعظم من أنواع، وأنواعاً أعلى من أنواع، وهذا يشكل وفرة وتنوعاً هائلاً، بحيث يكون كل ما هو موجود خيراً بحسبه ومرتبته، باستثناء ما تلف وفسد.

الشر _ سواء كان إرادة شريرة، أو لحظة ألم، أو اضطراب، أو خراب في الطبيعة- ليس صنيعة الله، إنما هو خلل في شيء ما كان في الأصل خيراً. ويضرب أوغسطين العمى مثلاً، العمى ليس "شيئاً"، الشيء الوحيد الذي يجعل البصر ممكناً هو العين التي هي بذاتها خير، وشرّية العمى تكون في فقدان العين لعملها السليم. وبتعميم هذا المبدأ رأى أوغسطين أن الشر يتشكل دائما من خلل وظيفي لشيء يكون بأصله خيراً.

خلق الله الكون في تناسق كامل يعبر عن الغاية الإلهية من خلقه. والوجود عبارة عن هرم من الكائنات العليا والسفلى، بحيث يكون كل موجود خيراً في مرتبته. كيف حصل الشر اذاً؟

حصل الشر بالأساس في مراتب الوجود ذات الإرادة الحرة: الإرادة الحرة للملائكة والبشر، حيث هبط بعض الملائكة من مرتبة الخير المحض، التي هي الله _ إلى مرتبة اقل صلاحاً نتيجة عصيانهم لربهم، ثم أغووا الإنسان الأول وسببوا سقوطه. وهذا السقوط للملائكة والإنسان كان مصدر الخطيئة أو الشر الأخلاقي. أما الشرور الطبيعية كالأمراض، وغضب الطبيعة، والزلازل، والعواصف وغيرها.. فهي عقوبات ناتجة عن الخطايا، إذ كان يفترض في بني البشر أن يكونوا حفظة الأرض، لكن هذا السقوط الإنساني تسبب بانحراف الطبيعة. لذلك قال أوغسطين: "كل شر يمثل خطيئة أو عقاباً لخطيئة". (٢)

تضيف الثيوديسا الأوغسطينية أنه في نهاية التاريخ ستكون الدينونة، يوم يدخل

الكثيرون في الحياة الأبدية، وكثيرون آخرون (الذين رفضوا باختيارهم نعمة الخلاص الإلهي)، سوف يدخلون الجحيم الأبدي. بالنسبة لأوغسطين: "طالما هناك سعادة للذين لا يخطئون، يكون العالم كاملا، لكن التعاسة والخطيئة لن يجعلوه أقل كمالاً، لان عقوبة الخطيئة تصحح ما أفسدته الخطيئة".(٤) وهو بهذا يدعو إلى توازن أخلاقي تكون على أساسه الخطيئة التي تخضع لعقاب عادل قد محيت، ثم لن تكون سببا في إفساد كمال كون الله.

إن نظرية أوغسطين حققت هدفها، وهو تبرئة ساحة الله من أي مسؤولية عن إيجاد الشر، وذلك بتحميلها المسؤولية للمخلوق بشكل كامل. بالقول: إن الشر نشأ من إساءة استخدام المخلوق لحريته في اختيار فعل ذي أهمية كونية، في مرحلة ما قبل التاريخ البشري- فعل كان له سابقة في مملكة السماء من خلال السقوط غير المفهوم لبعض الملائكة، الذين يترأسهم إبليس عدو الله.

أول وأهم نقد وجه للثيوديسا الأوغسطينية كان على لسان اللاهوتي البروتستنتي الألماني الكبير فريدريك شلايرماخر(١٧٦٨ _ ١٨٣٤).(٥)

مفاد النقد أن فكرة العالم الذي خلقه الإله بقدرة مطلقة؛ وكان بالضبط كما أراده، لا يحتوي على أي نوع من الشر، هي فكرة خاطئة. صحيح أن المخلوقات الحرة التي شكلت جزءا منه كان لها الحرية في أن تخطئ، لكن بما أنها كانت كاملة، ولا يوجد أي اثر للشر فيها، وبما أنها تسكن في بيئة كاملة، فإنها لا يمكن أن تسقط في الخطيئة؛ لذا يمكن القول: إن نفس فكرة أن مخلوقا كاملا يخطئ فجأة وبدون سبب هي فكرة متناقضة؛ لأنها تقول بخلق الشر لذاته من لا شيء. غير أن المهم في ذلك أن أوغسطين نفسه عندما سئل لماذا سقط بعض الملائكة بينما بقي الآخرون ثابتين، اضطر للاستنتاج أن "هؤلاء الملائكة، إما أن يكونوا قد تلقوا نعمة أقل من المحبة الإلهية من غيرهم، أو إذا كان كلاهما قد خلقا بنفس الدرجة من الصلاح، حينما سقط من سقط بإرادته الشريرة، كانت مساعدة العناية الإلهية للآخرين أعظم، بحيث أصبحوا، بنيلهم هذا المقدار من البركة، واثقين أنهم لن يسقطوا بعدها أبداً".(٦)

النقد الأساس، إذاً، هو أن خلقا لا نقص فيه قد لا يضل سبيله أبدا، وإذا فعل تكون المسؤولية بالنهاية عن ذلك مسؤولية الخالق؛ لأن "كل معلول في النهاية عائد إليه"!

وهذا يتفق مع النقد الذي قاله ماكيMackie – الاقتباس الوارد قبل قليل -، كان يمكن لله أن يخلق كائنات حرة، لا تخطئ بداً، كما سنرى في الفقرة التالية. أما في

النظرية الأخرى التي قدمها أريانوس فإنها تقوم على فكرة أنه بالرغم من أن الله كان يمكن أن يخلق كائنات يمكن أن تكون من البداية محدودة الكمال، إلا أنه لم يفعل ذلك في الواقع، لأن كائنات كهذه لن تكون قادرة على أن تكون حرة ومسؤولة، ولن تكون هذه الكائنات أبناء وبنات الله.

أما النقد الثاني: فقد صيغ في ضوء العلم الحديث، ويقول: إننا لا نستطيع اليوم أن نعتقد أن النوع الإنساني كان كاملا من الناحية الأخلاقية والروحية، ثم سقط من تلك الوضعية في التاريخية التي تتمركز حول الذات وتشكل الظرف الإنساني كما نعرفه اليوم؛ لأن الأدلة تشير، أن البشرية نشأت بالتدريج وتطورت عن أشكال حياة دنيا لا تتمتع بالحد الأدنى من الوعي الأخلاقي، ولا تعرف أكثر من مفاهيم دينية بدائية جداً. ولم يعد ممكنا كذلك، اعتبار الأمراض الطبيعية، والزلازل، وما شابه، نتائج لسقوط الإنسانية؛ لأننا نعرف الآن أن هذه الأمور كانت موجودة قبل وجود البشر بزمن طويل، ونعرف أن الكائنات الحية افترست كائنات حية، وأن العواصف والزلازل والأمراض (آثار تصلب الشرايين وجدت في عظام حيوانات ما قبل التاريخ) كانت منذ مئات الملايين من السنين حتى قبل نشوء الإنسان العاقل homo sapiens.

هناك نقد ثالث يهاجم فكرة العذاب الأبدي في الجحيم، الذي أكدت الأديان أنه سيكون مصير جزء كبير من البشرية. فلأن عذاباً كهذا لا يمكن أن ينتهي، فهو لا يصب في مصلحة أي هدف بنّاء، بل على العكس من ذلك، يقال: إنه سيجعل من إيجاد أي حل لمشكلة الشر أمراً مستحيلاً؛ لأنه سوف يجعل خطيئة المدانين، وآلام وأوجاع الشر الأخلاقي جزءا من البنية الدائمة للكون.

الثيدوديسا الاريانوسية

لم يكن أوغسطين أول فيلسوف مسيحي يناقش مشكلة الشر، بل كانت إشكالية الشر حاضرة في التراث المسيحي منذ نشوئه، وكان لها جذورها في فكر الآباء الأولين للكنيسة الناطقين باللغة اليونانية، وربما كان أهمهم القديس أريانوس Irenaeus (c. 130-c. 202 A.D.).

ميز إيريانوس بين مرحلتين من خلق النوع الإنساني:(٧)

في المرحلة الأولى أوجد البشر كحيوانات ذكية تتمتع بقابلية هائلة على التطور الأخلاقي والروحي. غيرأنهم لم يكونوا آدم وحواء الكاملين الذين كانا قبل السقوط، كما في التراث الأوغسطيني، بل كانوا مخلوقات غير ناضجة في بداية عملية طويلة.

في المرحلة الثانية من خلقهم، وهي الحاصلة الآن، يتحولون تدريجيا من خلال

أجوبتهم الحرة، من حيوانات بشرية إلى "أولاد الله" (وصف أريانوس المرحلتين كأن البشرية خلقت أولا "على صورة" الله لتصير "شبيهة" بالله _ مشيرا إلى ما ورد في سفر التكوين ١:٢٦).

إذا تجاوزنا أريانوس نفسه، يمكن أن نسأل ما الداعي لخلق البشر غير ناضجين وغير كاملين، بدل خلقهم كعنصر من المخلوقات الكاملة؟ تتمحور الإجابة عن هذا السؤال حول القيمة الايجابية لحرية الإنسان، حيث يوجد اعتباران مدعمان تم اقتراحهما: واحد يعتمد على حكم حدسي يرى أن الخير الإنساني الذي أتى من خلال خيارات أخلاقية حرة ومسؤولة، وفي مواقف صعبة ومغرية، يكون ذا قيمة جوهرية أكثر من الخير الذي تم خلقه جاهزاً بدون المشاركة، أو المساهمة الحرة للعامل الإنساني. وهذا الحدس يشير إلى خلق الإنسان، لا في حالة كمال، بل في حالة نقص لا يستحيل التحرك انطلاقاً منها، عبر صراع أخلاقي، تجاه إنسانية محتومة بالكمال.

الاعتبار الآخر هو: إذا كان الرجال والنساء قد خلقوا في الحضور المباشر للإله (غير المحدود في الحياة، والقوة، والصلاح، والعلم)، فلن يكون لهم حرية حقيقية بالنسبة لخالقهم. ولكي يكونوا شخصانيين بشكل كامل وأحراراً من الناحية الأخلاقية، يجب أن يخلقوا على مسافة من الله _ لا مسافة مكانية، بل مسافة معرفية: مسافة بالأبعاد المعرفية. لقد خلقوا في كون مستقل يشكلون جزءا منه، ووجود الله فيه ليس واضحا كل الوضوح، لكن يمكن أن يكون الله فيه معروفا من خلال رد التأويل الحر للإيمان.

وهكذا يشكل موقف الإنسان واحدا من التوترات الأنانية الطبيعية الناشئة عن غريزة حب البقاء من جهة، ونداء الأخلاق والدين للتعالي على مركزية الذات من جهة أخرى.

في حين أن وجهة النظر الأوغسطينية ترى، أن حالة الكمال تقع في الماضي السحيق، في حالة أصلية، تم التأكيد عليها بفظاعة الخطيئة الأصلية. يرى النموذج اللاهوتي الاريانوسي كمالنا كبشر موجودا أمامنا في المستقبل، في نهاية عملية طويلة وشاقة لخلق جديد عبر الزمن.

وهكذا يكون جواب الثيوديسا الاريانوسية عن السؤال عن مصدر الشر الأخلاقي: إن هذا النوع من الشرور شرط ضروري لخلق الإنسانية على مسافة معرفية من الله. حيث يكون الإنسان في وضع يتمتع فيه بحرية حقيقية بالنسبة لخالقه، ويمكن أن

يستجيب باختياره للإله الذي يدعوه لتحقيق ذاته كابن لله.

والآن يمكن أن نعود إلى مشكلة الآلام والأوجاع. رغم إمكانية إرجاع أسباب معظم الآلام والأوجاع البشرية إلى إساءة استخدام الحرية البشرية، فإن كثيرا من مصادر هذه الآلام والأوجاع لا صلة له بالإرادة البشرية- مثل، الجراثيم، والزلازل، والعواصف والأعاصير، والفيضانات، والجفاف، والآفات الزراعية... على المستوى العملي يستحيل غالباً، وضع حد بين الآلام الناتجة عن أذى وأخطاء البشر، وبين ما يصيب البشرية من خارج هذا الإطار، لان كلاهما ممزوجان في تجاربنا ولا سبيل إلى الخلاص منهما.

غرضنا الآن، يكمن في أهمية الإشارة إلى أن الفئة الثانية موجودة، وإنها تشكل جزءا من بنية عالمنا. ولكن الرد على الثيوديسا - إذا أدير بحكمة- ، فإنه سيؤدي إلى مسار سلبي؛ إذ لا يمكننا أن نبرهن بإيجابية أن كل موضوع للألم البشري يصب في هدف الخير الإلهي، من جهة أخرى، يبدو من الممكن أن الهدف الإلهي كما يفهم في اللاهوت الاريانوسي لن يتحقق في عالم صمم كجنة نعيم.(٨)

تتعلق إحدى مقدمات هذا البرهان بطبيعة الغاية الإلهية من خلق العالم. غير أن الفرضية العادية للشكاكين هي تصور الإنسانية كخلق كامل، وأن غاية الله من خلق العالم كانت تزويد هذا المخلوق الذي خلق بأحسن تكوين ببيئة تناسب حياته. وبما أن الله خيّر ومحب، فمن الطبيعي أن تكون البيئة التي خلقها الله لحياة الإنسان على قدر كبير من الراحة والملاءمة (المسألة شبيهة بمن يصنع قفصاً لحيوان أليف). وبما أن في عالمنا مصادر للألم، والتعب، والخطر على أنواعها، تكون النتيجة، أن موجد هذا العالم لا يمكن أن يكون إلهاً كلي القدرة والحكمة(٩).

وكما في الثيوديسا الأريانوسية، فإن غاية الإله لم تكن خلق جنّة ينعم سكانها بالحد الأقصى من الملذات وبالحد الأدنى من الآلام. بدل ذلك ينظر للعالم على انه محل "لصناعة الأرواح" أو لصناعة الأشخاص، قد تصبح فيه الكائنات الحرة، - التي تصارع فيه المهام والتحدّي لوجودها في البيئة المشتركة -"أولاد الله" و"ورثة الحياة الأبدية" . وعالمنا، مع كل ما فيه من معيقات، يشكل الأرضية المناسبة للمرحلة الثانية والأصعب من عملية الخلق.

هذا التصور للعالم (سواء أكان جزءا من الإطار اللاهوتي لأريانوس أم لا) يمكن تدعيمه بطريقة "برهان الخلف". فلنفرض خلافا للواقع، أن العالم عبارة عن فردوس لا إمكانية فيه للآلام والأوجاع. إن النتائج المترتبة على وجود عالم كهذا ستكون

مستحيلة، مثلاً، لن يجرح أحد أحداً: إذ سينقلب سكين المجرم ورقا، أو ستتحول الرصاصات إلى هواء لطيف؛ وخزنة البنك التي يسرق منها مليون دولاراً، سوف تمتلئ بطريقة ما بمليون دولار أخرى؛ والمكر والخداع والمؤامرات والخيانة، لن يكون لها أي تأثير على المجتمع. لن يُجرح أحد صدفة: لا متسلق الجبال، ولا مرمم أبراج الكنائس، أمّا الطفل الذي يسقط من الأعلى أثناء اللعب، فسيصل إلى الأرض دون أي أذى، والسائق المتهور لن ينتهي به تهوره إلى كارثة. ولن تكون حاجة للعمل، طالما أن تجنب العمل لن يسبب أي أذى، ولن يكون نداء للاهتمام بالآخرين في حالات الخطر والعوز، لأنه في عالم كهذا لن يكون خطر ولا عوز على الإطلاق.

ولكي تكون هذه السلسلة المتتالية من التعديلات ممكنة، يجب أن تعمل الطبيعة "بعناية خاصة" بدل العمل بمقتضى القوانين العامة التي علينا أن نتعلم احترامها في ما يخص عقاب الألم والموت. كما ينبغي أن تكون القوانين الطبيعية مرنة للغاية، بحيث يعمل قانون الجاذبية في بعض الأحيان، ولا يعمل في بعضها الآخر؛ وأحيانا يكون الشيء الواحد صلبا، وأحيانا يكون لينا، وبحيث لا يوجد شيء اسمه علم؛ لأنه لن تكون للعالم بنية ثابتة للبحث. وبإلغائنا لمشاكل ومصاعب البيئة الموضوعية بما فيها من قوانين، ستصبح الحياة حلما نحلق فيه بسهولة وسرور لكن بدون هدف.

يمكن لنا على الأقل أن نبدأ بتخيل هذا العالم _ ومن الواضح أنه في مفاهيمنا الأخلاقية الحاضرة ليس له معنى، مثلا، إذا كانت فكرة إيذاء شخص ما تشكل عنصرا أساسيا في مفهوم الفعل الخطأ، ففي جنة النعيم ليس هناك أفعال خطأ- ولا أفعال صحيحة للمقارنة بالخطأ. لن يكون للشجاعة والقوة أي قيمة في وسط لا خطر فيه أو مصاعب أساساً.(١٠) والمفاهيم الأخلاقية التي تفترض العيش في بيئة موضوعية، كالكرم، واللطافة، والحب، والرحمة ، والإيثار، وغيرها .. لن يكون لها أي حظ من الوجود.

على سبيل المثال: إذا أوذي شخص ما، فإن هذا سوف يؤكد وجهة النظر القائلة بإمكان حدوث خطأ في الجنة، وإذا لم يكن هناك أي احتمال لحدوث خطأ، يعني أن هذه البيئة لا تعرف المشقات. وبالتالي، فإن عالماً كهذا، مهما قدم من ملذات، لن يصلح كبيئة لتطوير الصفات الأخلاقية للشخصية الإنسانية. وقياسا إلى هذه الغاية قد يكون أسوأ عالم يمكن أن يوجد!

يبدو إذاً، أن الوسط المصنوع لأجل التمكين من تنمية أكمل الصفات للحياة الشخصية في الكائن الحر، يجب أن يكون فيه قدر كبير من المشتركات مع عالمنا

الحالي، ويجب أن يعمل بمقتضى القوانين العامة، كما يجب أن يحوي مخاطر كبيرة، وأحزانا، ومصاعب، ومشاكل، وعوائق، وإمكان التعرض للألم والفشل والإحباط والهزيمة. وإذا لم يحتو التجارب والمجازفات الخاصة- التي يحتويها عالمنا، فإنه سيحتوى غيرها بدلا منها.

ولكي ندرك هذه الحقيقة، لا يعني بأي شكل من الأشكال، أن يكون لنا نظرية مفصلة في العدل الإلهي. لكن يعني أن نفهم أن هذا العالم، بكل ما فيه من "آلام وآلاف الصدمات الطبيعية التي تزعزع كيان الإنسان" هو بيئة، من الواضح جدا أنها لم تخلق لأجل مضاعفة اللذة البشرية إلى الحد الأقصى، أو تقليل آلام البشر إلى أدنى مستوى، بل هو مصنوع لغاية مختلفة كلياً وهي "صناعة الروح".[11]

هكذا جاءت الإجابة الأريانوسية عن سؤال: لماذا الشر الطبيعي؟ لتقول: إن عالماً من هذا القبيل فقط، وله هذه الميزة الخاصة، يمكن أن يشكّل بيئة للمرحلة الثانية (أو بداية المرحلة الثانية) للخلق الإلهي، حيث تتحول الحيوانات البشرية بالتدريج عبر أجوبتها الحرة لتصير "أولاد الله".

في هذه النقطة أشارت الثيوديسا الأريانوسية بثلاث طرق إلى موضوع الحياة بعد الموت، التي سنناقشها بالتفصيل في فصل لاحق.

أولاً: رغم وجود مناسبات كثيرة خرج فيها الخير منتصراً على الشر عبر ردة فعل الشخص عليه، هناك حالات أخرى عديدة حصل فيها العكس. وأحياناً تكون العقبات سبباً لقوة الشخصية، حيث يؤدي وجود الخطر إلى الشجاعة والإيثار، وتؤدي الآفات إلى الصبر والثبات الأخلاقي. من جهة أخرى فإنها قد تؤدي أحياناً، إلى الجبن والأنانية والضجر وانحلال الشخصية..

لذلك يبدو أن أي غرض من تكوّن النفس الذي يحصل في تاريخ العالم يجب إن يستمر إلى ما وراء هذه الحياة، إذا كان الهدف منه تحقيق أكثر من مجرد نجاح مشتت وجزئي.

ثانياً: إذا سألنا السؤال الأقصى عن: ما إذا كانت مصلحة صناعة الشخصية تستحق عناء وحزن الحياة البشرية؟ يجب أن يكون الجواب متناسبا مع مستقبل عظيم وخيّر بما يكفي لتبرير كل ما حصل في سبيل صناعة الروح.

الإجابة: إن النعيم الأبدي وسعادة الحياة الفائقة التصور التي تشكل غاية الحب الإلهي لنا، تستحق كل آلام وأسفار رحلة الإنسان الطويلة في هذا العالم وفي العالم الآخر أيضا.

ثالثاً: إن الثيوديسا theodocy الأريانوسية لا تستلزم تعليماً للحياة بعد الموت فحسب، إنما تستلزم أيضا،-لتكون كاملة - أن يكون المصير النهائي لكل البشر هو جنة الخلد.

هذا النموذج من الثيوديسا واجه نقداً من عدة جهات، حيث احتج بعض اللاهوتيين المسيحيين على رفضه للتعاليم التقليدية؛ أي سقوط البشرية، والدينونة الأخيرة. كما ناقش الفلاسفة النقديون، أن هذا النموذج عندما يبرهن بشيء من العقلانية أن عالم صناعة الشخصية لا يمكن أن يكون فردوسا، فإنه لم يبرر الامتداد الفعلي للآلام البشرية بما فيها الشرور الكبيرة من قبيل المحرقة اليهودية Holocaus. (١٢)

وزعم آخرون أن هذه الثيوديسا نجحت في تبيان أن سبب لزوم أن تكون مثل هذه الأمور ممكنة في عالم الله -كفضاء يحوي الماهيات والحريات - رغم أن التاريخ البشري يمكن أن يكون أفضل بدون تلك الجرائم الشنيعة والأخطار. وهناك أيضاً نقاط خلاف لا يمكن حلها من قبيل إذا كانت عملية الخلق هذه،- حتى لو أدت إلى خير مطلق-، يمكن أن تعبر عن الصلاح الإلهي.

الثيوديسا الإجرائية

اللاهوت الإجرائي منتج حديث تبنى فيه عدد من اللاهوتيين المسيحيين فلسفة أ. ن. وايتهد A.N. Whitehead(1861-1947)(١٣) كإطار ميتافيزيقي لهم.

يعتقد اللاهوت الإجرائي-لأسباب عديدة، بما فيها وجود الشر في العالم- أن الإله الذي لا يمكن أن يكون غير محدود في قدرته، لكنه يتفاعل مع العالم الذي لم يخلقه، وهو قادر على التأثير فيه. وبالرغم من إشارة بعض اللاهوتيين الإجرائيين إلى ثيوديسا خاصة، فإن الرؤية لم تتضح إلا في كتاب دايفد غريفن David Griffen الله، القدرة والشر: ثيوديسا إجرائية . God, Power and Evil: A Process Theodicy(١٤) وقد شكلت هذه الثيوديسا -على خلاف الثيوديسات التقليدية لأوغسطين وأريانوس-، نقطة انطلاق لنظرية غريفن.

وفق التقليد المسيحي الرئيسي، الله هو خالق الكون كله من لا شيء ex nihilo، وسلطة الله المطلقة على الخلق غير محدودة. غير أنه لكي يسمح بوجود وحرية البشر، أحجم الله عن ممارسة قدرته المطلقة، مشكّلا بذلك مملكة مخلوقة لها نوع من الاستقلالية، يتعامل معها الله بغير إجبار، سعيا للاستجابة لحرة من المخلوقات.

بيد أن اللاهوت الإجرائي، يعتقد أن الله يتصرف بلا إجبار، بـ"الترغيب" "والإقناع"، لكن وخلافا لفكرة أن الله يحد ذاته، يعتقد اللاهوت الإجرائي أن ممارسة الله لقدرته عبر الإقناع وليس بسلطة القوة هو ضرورة ناشئة عن بنية الواقع الميتافيزيقية المطلقة، فالله خاضع للحدود التي تفرضها القوانين الأساسية للعالم؛ لأن الله لم يخلق العالم من لا شيء ex nihilo ثم أسس بنيته، بل الكون عبارة عن عملية غير مخلوقة تشمل الألوهة. لكن وايتهد Whitehead في بعض المقاطع لمح أن المبادئ الميتافيزيقية المطلقة أول ما تأسست بقرار إلهي أصلي.

غير أن غريفن Griffin مشى على خطى هارتشورن Hartshorne - اللاهوتي الإجرائي- في اعتبار أن هذه المبادئ القصوى هي ضرورات أزلية، وليست أموراً من صنع الله، وهي قوانين عامة ومطلقة، بحيث لا يمكن تصور أي بديل عنها، وأنها تقع في مجال خارج حتى عن الإرادة الإلهية. ووفقاً لذلك، كما يقول غريفن: "الله لا يحجم عن السيطرة على المخلوقات، لأن الله يفضل الإقناع، بل لأنه بالضرورة لا يستطيع ضبط المخلوقات بشكل كامل".[١٥]

ويمكننا أن نضيف إلى هذه النقطة، فرقا آخر عن الفكر المسيحي التقليدي، يكون مهماً بالنسبة للنتيجة النهائية لعملية الخلق. وهي، وفقا للصيغة الأريانوسية، أن المخلوقات التي يسعى الله لجعلها كاملة عن طريق حريتها، هي مخلوقات لله وهي مفطورة على الانجذاب له. لكن، من جهة أخرى، في الفكر الإجرائي، بدأ خلق البشر بصراع مع الفوضى التي كانت سائدة في البدء، حيث كان الهدف الإلهي غير المكتمل موجوداً في طبيعتهم فقط.

الحقيقة المطلقة، وفقا للاهوت الإجرائي، هي عملية خلق تنتج باستمرار خبرات من اللحظات السابقة. لكن الخلق ليس أمرا زائدا على الواقع، - أي على ما هو موجود في لحظة ما- بل هو قوة الخلق الموجودة في كل أمر واقعي. فكل موجود، أو"كائن واقعي" أو "حادثة واقعية" يشكل حدثا للحظة، مشحونا بالخالقية، بحيث يبث درجة من القدر؛ يبث القدرة أولا بالطريقة التي يتلقى وينظم فيها معطيات اللحظة السابقة. إنها قدرة الانتقاء تمارس "ادراكات" سلبية أو إيجابية[١٦] للمعطيات التي تصير "تناميا" فريداً. وهكذا يكون في كل موجة من الحوادث الواقعية التي تشكل لحظة من حياة الكون، عنصر خلق، أو سببا ذاتيا. والحادثة الواقعية لا يقررها الماضي بشكل كامل. إنها مقرَّرة جزئياً، ومقرِّرة للمستقبل جزئياً، كما أن الحاضر نفسه تدركه الحوادث التي تليه. وكمحدد جزئي للمستقبل يمارس القدرة من جديد، وهذه الفعالية

في التأثير لا تنفصل عن الواقعية، كما أن كل حادثة واقعية، بصفتها لحظة خالقية، تبث درجة من القدرة بالضرورة.

بيد أن الموجودات المحدودة، لا تمارس سلطة؛ لأن الله فوضها إياها، بل لأنها جزء من الكون هي تمارس قدرة وخالقية. وأن الخالقية، وامتلاك القدرة معلولة للموجودية، ويستحيل، حتى على الله، أن يحتكر القدرة. كل ما هو موجود هو بطبيعته خلاق جزئيا كما أنه مخلوق جزئيا من قبل حوادث سابقة كانت بذاتها مخلوقة جزئيا. كما أن قدرة الله على كل حادثة، وعلى توجيه مجموع سلسلة الحوادث، محدودة بالضرورة، ووجود الشر في العالم هو معيار المحدودية التي تعترض الإرادة الإلهية. يقدم الله باستمرار أفضل الإمكانات لكل حادثة عندما تخلق نفسها، لكن الحوادث المتتالية لها الحرية بعدم العمل وفق الخطة الإلهية، وكما يقول وايتهد: " طالما أن الامتثال غير كامل، سيكون الشر موجوداً في العالم".[١٧]

فالشر وفقا للاهوت الإجرائي؛ نوعان، يتناقضان مع نوعين من الخير. والمعايير في ذلك جمالية أكثر منها أخلاقية. الحادثة الواقعية هي لحظة اختبار، والقيم التي يمكن أن تجسدها الخبرة هي انسجام وتوتر، وتنامي الكثرة في وحدة مركبة، ولحظة خبرة جديدة، يمكن أن تكون منسجمة أكثر أو اقل، وحيوية متوترة أكثر أو اقل. وعندما تفشل في تحصيل الانسجام، تعرض شر التنافر. هذا التنافر ، يقول وايتهد: "هو الشعور بالشر بأعم معانيه: أي الألم الجسدي والشر النفسي، كالحزن والخوف والكراهية".[١٨] وإذا فشلت لحظة الخبرة بتحصيل أعلى توتر مناسب، فإنها تعرض الشكل الآخر من الشر، الذي هو التفاهة بعينها. إن الانسجام والتوتر إلى حد ما يتصارعان؛ لأن مستوى أعلى من التوتر يصير ممكنا بالتركيب المتزايد، وهو بهذا يشكل خطرا على الانسجام: حيث إن أي شكل من الشر سواء كان تنافرا أو تفاهة، لا يمكن تحاشيه على المستوى النظري في عملية الخلق، وربما كان أكثر أهمية. إن التعقيد الأكبر الذي يزيد من غنى الخبرة، يجعل أبعاد ألم جديدة ممكنة. هكذا يمكن أن تكون للبشر صفات تبعث الفرح وتفوق تلك الموجودة في أشكال الحياة الأدنى، لكنهم سيكونون عرضة للآلام الأخلاقية والروحية التي تفوق بكثير تلك التي للحوانات الأدنى لدرجة يمكن لهذه الآلام أن تدفع البشر للانتحار، ولا مفر لأن الشر جزء موروث في عملية الخلق .

إن تطور العالم بمجمله، بما فيه الحياة على الأرض، يعود إلى قوة الدفع الإلهية لزيادة الانسجام والتوتر في حادثة حاضرة، تخلق بدورها إمكانات جديدة لانسجام

وتوتر أكثر في المستقبل: وهذا الدفع الإلهي مبرر على أساس أن الخير الذي أنتج والذي سينتج يفوق الشر الذي أُنتح وسينتج. كان يمكن لله أن يترك الفوضى الأولى منتشرة بدل تحويلها إلى كون منظّم، وتطوير أشكال أعلى من الموجودات. الله إذاً، مسؤول عن إطلاق واستمرار تطور العالم المحدود من حالة الفوضى إلى قابلية للخير والشر أعظم.

ويبقى هذا المفهوم الخاص عن الإله المحدود بحاجة إلى ثيوديسا للدفاع عن الصلاح الإلهي في مقابل وجود الشر، كما يقول غريفن: " الله مسؤول بمعنى حث المخلوقات باتجاه تلك الحالات التي تعيش فيها بالمشاعر المتنافرة والمتوترة إلى حد كبير.(١٩)

الثيوديسا المقترحة، هي أن الخير المخلوق في العالم، لا يمكن أن يتحقق بدون إمكانية - كما حصل- وجود الشر الذي مازال متشابكا معه بشكل معقد. ويمكن الدفاع عن الصلاح الإلهي بالقول: إن المجازفة في تطور العالم حسبت لكي تنتج ـ وأنتجت ـ كمية ونوعية من الخير تفوق كل الشرور التي حصلت والتي يمكن أن تحصل. لأن البديل عن مجازفة الخلق لم تكن مجرد لاشيء، بل شراً تافهاً كامناً في الفوضى الأولى التي كانت قبل الخلق. هذه الثيوديسا صيغت في كلمات غريفن بالمقطع التالي:

إن السؤال عن إمكانية أن يكون الله عرضة للإدانة، يجاب عنه بسؤال آخر، هل للقيم الإيجابية الموجودة في عالمنا قيمة كافية لتستحق مخاطرة التجارب السلبية التي حصلت، وحالات الرعب العظيمة التي تلوح أمامنا كممكنات مستقبلية؟ وهل يجب على الله، لكي يتجنب إمكانيات من قبيل وجود هتلر، وحالات رعب مثل تلك التي حصلت في أوسفتش، أن يحول دون وجود أشخاص مثل المسيح، وأفلاطون، وسقراط، وكونفوشيوس، وموسى، ومندلسون، ومايكل أنجلو، وليوناردو دافنتشي، وأبراهام لنكولن، والمهاتما غاندي، وجون كندي، ولويس أرمسترونغ، وألبرت أينشتاين، والملايين من البشر الآخرين المعروفين وغير المعروفين ممن عاشو على هذه الأرض؟ بمعنى، هل يجب على الله من أجل تجنب " لا إنسانية الإنسان تجاه الإنسان" أن يتجنب خلق الإنسانية (أو بعض الأنواع من المخلوقات) كلها؟ يمكن فقط لأولئك الذين يقدرون على الإجابة عن هذا السؤال بالإيجاب، أن يدينوا إله اللاهوت العملي على أساس وجود الشر في العالم.(٢٠)

بالإضافة إلى ما أكد عليه غريفن، إن الله فاعل مباشر في مخاطرة الخلق، لأن ما

يختبره الله يرتبط جزئيا ما يختبره المخلوق؛ إذ إن الله يشاركنا سعادتنا البشرية وكذلك آلامنا البشرية وما دون البشرية. كل ما في العالم من حزن وعذاب وأذية يمر عبر الوعي الإلهي. كما تمر السعادة والنشوة والمجد والقداسة والذكاء.

إن الله – الذي يعلم وحده المعايير الكلية للخير والشر _ يعرف أن المخاطرة تستحق القيام بها، وأن هذه الحقيقة يجب أن تساعدنا على القول: إن الخير يفوق الشر وإن وجوده مبرر كما يقول غريفن:

إن إدراك هذه الحيثية الإلهية كما يصورها اللاهوت الإجرائي لا تزيل فقط أساس الغضب الأخلاقي الذي قد يوجه نحو إله يراقب دون أن يتعاطف، ويجازف في عملية الخلق، بل تقدم أساسا إضافياً يتجاوز خبرتنا المباشرة، لأجل التأكيد أن المجازفة كانت تستحق القيام بها.

كما أن ذلك الكائن الذي هو العلة الفاعلة التي أدت بالخليقة إلى الخروج من حالة قريبة من العدم إلى حالة أكثر انسجاما وحيوية، هو أيضا، المتلقي للخير والشر الذي ينتج عن عملية الخلق، بمعنى آخر، إن الكائن الوحيد الذي يحظى بموقعية المختبِر للثمار الحلوة والمرة الناتجة عن مخاطرة الخلق، هو نفسه الكائن الذي فعل وما زال عملية مخاطرة الخلق.[٢١]

أما عناصر الجذب في هذه النظرية فتتلخص بطريقتين:

الأولى، أنها تتجنب المشكلة التقليدية التي تنشأ من الاعتقاد بالقدرة الكلية لله. فلا يكون الله خالق الكون هو الكلي القدرة، والمسؤول عما فيه من مواصفات، بل جزء، أساسي وفريد- من الكون نفسه، ولا يقدر على تغيير بنيته الأساسية أو على التدخل المباشر بتغيير تفاصيله. وإله كهذا لا يحتاج إلى التبرئة من سماحه بوجود الشر، طالما أنه لا يقدر على منع الشر. (غير أن هذه النقطة لطّفت في كتابات غريفن؛ الذي قال: كان يمكن لله أن يحجم عن "إغراء" الكون في التطور الجذري الذي أنتج الحياة الحيوانية والبشرية، بكل آلامها وعذاباتها).

الطريقة الثانية، تتمثل بالطلب المثير من الكون ليكون إلى جانب الله في الصراع الدائم ضد الشر. هكذا كانت الدعوة الأخلاقية للأشكال الأولى من الاعتقاد بالإله المتناهي الذي يسعى لمساندتنا في معركة النور المستمرة ضد الظلام _ كما في الزرادشتية والمانوية أو (كفرضية مؤقتة) في فكر جون ستيوارت مل الذي كتب:

إن معتقداً كهذا.. يسمح بالإيمان بأن الكم الهائل من الشر الموجود، لم يكن من صنع وإيجاد الكائن الذي طلب منّا أن نعبده، وإنما كان رغماً عنه. وأن الإنسان

الفاضل يفترض في هذه النظرية أن الشخصية المجيدة لزميله في العمل إلى جانب الكائن الأعلى، شركاء في صراع عظيم.[٢٢] وعلى الرغم من جاذبية اللاهوت الإجرائي، فقد ووجه بنقد حاد.[٢٣]

أحد المزاعم الأساسية- التي لا يمكن أن يوافق عليها اللاهوتيون الإجرائيون- هي انه يتحدث عن نخبوية أخلاقية ودينية غير مقبولة. في كل العصور عانت غالبية الناس من الخطر والخوف من الجوع، وكانت غالبية الناس تعاني من سوء التغذية، ومعرّضة للجروح المعيقة، والأمراض الموهنة، بحيث لا يتجاوز مرحلة الطفولة إلا الأصحاء، كما أنهم كانوا يعيشون تحت ظروف الظلم والعبودية، وبحالة من اللا أمن والقلق الدائم كما يصفها رينيه دوبوس Rene Dubos وبربارة وورد Barbara Ward في بحثهما عن الظروف الإنسانية:

إن الحياة الفعلية لغالبية البشر كانت محكومة بالعمل الشاق، وعرضة للأمراض المميتة أو الموهنة، وفريسة للحرب والجوع ، مطاردة بفقدان الأولاد، مليئة بالخوف، والجهل الذي يؤدي إلى مزيد من الخوف. وأخيراً، المصير الجهول المرعب الذي ينتظر الجميع.

إن التوق إلى السعادة والعون والراحة، وردات الفعل العنيفة تجاه الخوف والقلق، هي ببساطة ما يشكل الظروف الإنسانية.[٢٤]

اللاهوت الإجرائي لا يشير إلى أن ولادة ملايين البشر في هكذا ظروف، وكونهم مجبرين على تحملها، ناتج عن خطأ ارتكبوه. لا سيّما أن التوتر الكبير الذي يسببه الألم الجسدي والنفسي الممكن على المستوى البشري هو جزء من عملية إيجاد الكون. ويبدو أن النتيجة المترتبة على ثيوديسا لاهوت غريفن الإجرائي هي قبول الله بذلك؛ لأن نفس العملية المعقدة التي أنتجت كل هذه الآلام أنتجت النخبة من البشر. ولكن مقابل كل "إنسان مدهش"، ربما وجد عشرات الآلاف غيره بدون المستوى الأدنى من الحرية الشخصية، وبدون أي فرصة للتّطور الفكري والأخلاقي والجمالي والروحي، وإن حياتهم أفنيت في صراع يائس من أجل البقاء. وقد أشرنا سابقا، وفقاً للاهوت الإجرائي، الى ان الأحزان والآلام كلها تمر عبر الوعي الإلهي: أو كما يقول وايتهد: الله "شريكنا في الآلام وهو الذي يفهمنا".[٢٥] لكن يبدو أن الله راض عن تحمل هذا القدر الكبير من الآلام البشرية، وعن هذا القدر من القابليات البشرية التي لم تتفعّل؛ لأن النخب - وكجزء من عملية إيجاد الكون-، فعلت في ذاتها بعض أفضل القابليات الإنسانية.

سوف نخطئ بالتأكيد إذا قلنا _ في الثيوديسا الإجرائية- أن التعساء عانوا من الحرمان لكي يتمتع السعداء بسعادتهم. المسألة ليست أن بعض الناس قصدوا أن يضحوا لأجل خير الآخرين. لا سيّما أن الحد الأقصى من الشرور كالقسوة والإهمال والظلم والاستغلال، كان يمكن أن لا تحصل _ وأن عملية الخلق أفضل بدون هذه الأمور.

تفيد التعاليم الإجرائية (كما يقدمها غريفن) أن إمكانية خلق المستوى الذي حصل من الخير البشري يحتاج إلى إمكانية خلق مستوى أقل من الشر . ووفقا لهذه الثيوديسا، يكون الخير الذي حصل مستحقا لما بذل قباله من أذى ومن تحمل للآلام.

يمكننا الآن أن نسأل: هل يمكن أن يساوى إله كهذا بإله العهد الجديد، الذي فهم كخالق يبث حبه الكلي والمجرد؟ من الواضح، أنه لا يصل إلى مستوى إله اللاهوت التحرري المعاصر، الذي هو إله الفقراء والمظلومين والعبيد، والمعرض لكل تمييز في المجتمع البشري،[٢٦] وإله هؤلاء المحرومون من فرصة تفعيل قابلياتهم الأخلاقية والروحية والفكرية والجمالية الكامنة في طبيعتهم.

إن إله الثيوديسا الإجرائية _ بحسب هذا النوع من النقد _ هو إله النخب، وإله العظماء والناجحين من البشر. ويبدو أنه إله القديسين دون الخطاة، وإله العباقرة دون الأغبياء والمتخلفين والعاجزين عقليا؛ هو إله صفوة البشر وليس إله الملايين التي لا تحصى الذين دُفعوا في سبيل تحقيق ذواتهم إلى العنف والطمع، والخداع في صراع يائس لأجل البقاء. وهذا الإله ليس إله الملايين الواهنين بسبب سوء التغذية، أو الذين تألّموا وماتوا نتيجة للظلم والاستغلال، والأوبئة والمجاعات، والفيضانات والزلازل، أو الذين ماتوا في طفولتهم (قد يزيد عددهم عن نصف الولادات البشرية).

إن إله هذا النوع من الثيوديسا، رغم أنه ليس الصانع المطلق للكون (لأنه لا يوجد ما هو كذلك)، يبقى مسؤولاً عن إيجاد نخب بشرية من مراحل الحياة الأولى، معرضاً السواد الأعظم من البشر للألم والأذى، لأجل خاطر الناجحين أخلاقياً وروحياً ممّن يُسرُّ الله بهم.

قد يجد الله، فعلا، -كما يشير غريفن- المشهد الكلي للحياة البشرية على مر العصور خيرًا قياساً إلى ما فيها من شر؛ فرغم الخبرة الإلهية، وآلام المتألمين، وعدم قلة أولئك الذين لم تتفعّل قابلياتهم، هناك ما يرجّح كفة الميزان، وهو سعادة وإنجازات المحظوظين. لكن، الجوعى والمظلومين؛ وضحايا أوسفيتش، والبشر المتخلفين عقليا،

وآخرون ممن أحبوهم وحزنوا لأجلهم، لا يمكن أن نتوقع منهم أن يشاركوا عملية الخلق من وجهة النظر هذه؛ لأنهم لا يمكن أن يروا إلهاً كهذا مستحقا للعبادة والتمجيد. إنهم لا يستفيدون من التعاليم المنشّطة، التي لا يستفيد منها إلا تلك النخب، وهذا يذكر بنظرية القرن التاسع عشر الرأسمالية: دعه يعمل lassez faire ، التي رغم إقصائها للضعفاء، لا يتأثر بها النظام الكلي الذي يبقى صالحاً؛ لأنه ينتج أيضاً من هم أغنياء ثقافيا وروحيا.

يمكن تحويل المسألة بالطبع، إذا قدرت الثيوديسا الإجرائية على تأكيد الإكمال الناجح والحتمي لعملية الخلق ضمن انجاز سماوي مستقبلي يشارك فيه الجميع حتما. وهكذا لن تكون مأساة الحياة، رغم وجودها، نهاية المطاف؛ بل ستكون محبوكة في ما يسميه دانتي الكوميديا الإلهية وعندها يصح ما قالته الأم جوليان: "كل شيء سيكون على ما يرام، وكل شيء سيكون حسنا، وكل حالات الأشياء ستكون على ما يرام". غير أن غريفن، في حين أنه لم يستثن إمكان استمرارية الوجود الإنساني غير الجسدي بعد الموت، أكد أننا لا نستطيع أن نستنتج من هذا الإمكان وجود الخير المأمول النهائي وغير المحدود لتبرير وجود كل الشرور التي حصلت في طريق الوصول. ويؤكد، أيضاً، أن أي تبرير حتى يكون مقنعاً ينبغي أن يوجد في الخصائص الفعلية لوجود الإنسان في هذا العالم. لا سّما بوجود إمكان توقع حصول كارثة بيئية نووية تبيد الجنس البشري، أو يكون الناجون منها قلة من التعساء، يمكن أن يقولوا: "لا يهم إلى أي مدى من السوء سيصل المستقبل، فإنه لن يلغي استحقاق الخير البشري الذي ساد في الآلاف الماضية من السنوات."(٢٧)

بالإشارة إلى أن ثيوديسا غريفن الإجرائية نخبوية لدرجة تنتهك المعتقد المسيحي الأساسي بخصوص المحبة الإلهية لجميع الخلق، قد يصدر احتجاج أن مبادئها القصوى جمالية أكثر منها أخلاقية. بالنسبة للبعض تبدو هذه المقاربة مناسبة ولكنها بالنسبة للبعض الآخر ليست كذلك.

وبالعودة إلى مشكلة الشر كتحد للإيمان، يمكن أن نرى أن هناك طرقاً متنوعة لمواجهة هذا التحدي، واحدة من هذه الطرق أو غيرها كانت كافية على ما يبدو بالنسبة لكثير من المؤمنين، للبرهنة العقلية على عدم الحاجة للتخلي عن الإيمان، حتى ولو لم يكن هناك مقدار كاف من التبرير العقلي يمكن أن يهدّئ الأوجاع والأحزان والآلام الحقيقية التي يعاني منها بنو الإنسان.

الهوامش:

(١) " theodocy" كلمة نحتها ليبنتس من الكلمة اليونانية theo و Dike وتعني العدل الإلهي، لأجل حل مشكلة الشر لاهوتياً.

(٢) J.L Mackie "الشر والقدرة الكلية"، ابريل ١٩٥٥، ص ٢٠٩ ..

وهي فكرة مشابهة لما طرحه أنتوني فلو في كتاب القدرة الإلهية الكلية وحرية الإنسان _ مقالة جديدة في النظرية الفلسفية.

وهو تعليق نقدي هام حول الجدليات التي قدمها نينيان سمارت في كتابه : القدرة والشر والإنسان الكامل (السوبر)، أبريل ١٩٦١، مذيل بردود فلو (يناير ١٩٦٢) وماكي (ابريل ١٩٦٢). انظر أيضاً: آلفن بلانتينجا (الله والحرية والشر)، منشورات أيرمانز ، ١٩٧٧ .

(٣) دي جينسي، الحرية المنقوصة، ١-٣.

(٤) الإرادة الحرة ، فصل ٣ ، ص ٢٦.

(٥) شلايرماخر، انظر العقيدة المسيحية، الجزء الثاني.

(٦) مدينة الله، الفصل ٩ ، ص ١٢.

(٧) انظر: أريانوس _ نقض الهرطقات، الكتاب ٤ ، ص ٣٧ ، ٣٨.

(٨) من كلمة hedone اليونانية وتعني اللذة.

(٩) هذا موجود بصورة بارزة في مناقشات ديفيد هوم حول إشكالية الشر ، وذلك في محاوراته، الجزء ٤.

(١٠) من أشعار تينيسون _ آكلو اللوتس _ وهو تعبير عن الرغبة _ (فسرها فرويد كرغبة الحنين إلى رحم الأم).

(١١) حدد هذا النقاش إشكالية معاناة الإنسان _ أما ألم الحيوان فهو غير متواجد هنا - أوستون فارير _ محبوبية القدير والآلام اللامتناهية (شركة جاردن سيتي ن· و ١٩٦٢) فصل ٥ و جون هيك، الشر ومحبة الله، الجزء ٢ (لندن مارميلان ونيويورك : هاربور ١٩٧٧) ص ٣٠٩- ١٧ _ الكتاب الأخير يبرز الحضور الشديد للثيوديسا الأريانوسية.

(١٢) انظر مثلا: إدوارد اتش، مادين وبيتر اتش هار، الشر وفكرة الألوهية، من ١١١، تشارلز توماس، ١٩٦٨ ، فصل ٥.

(١٣) انظر جون كوب وديفيد غريفين، (A Process Theodocy) ، مطبوعات فيلاديلفيا ويستمنستر، ١٩٧٦).

(١٤) ديفيد غريفين (A Process Theodocy God, Power and Evil) مطبوعات فيلاديلفيا ويستمنستر ١٩٧٦)، كذلك انظر: باري وايتي، الشر وطريق الله، دار نشر ميلين، نيويورك، ١٩٨٥ .

(١٥) غريفين، A Process Theodocy God, Power and Evil ، ص ٢٧٦.

(١٦) الفعل مردود للخبرة المعلوماتية المستمدة من خبرات أخرى، وتسمى الإحساس أو الشعور الايجابي، أما الفعل الذي يستقي معلوماته من الإحساس وحده يسمى الشعور السلبي.

(١٧) وايتهيد Religion in the Making، جامعة كمبريدج، نيويورك، ١٩٣٠، ص ٥١.

(١٨) وايتهيد، Adventures of Ideas جامعة كمبريدج، نيويورك، ١٩٣٣ ، ص ٢٣٠ .

(١٩) غريفين A Process Theodocy God, Power and Evil، ص ٣٠٠.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٠٩.

(٢١) المصدر نفسه ، ص ٣٠٩ _ ٣١٠.

(٢٢) جون ستوارت مل، ثلاث مقالات في الدين، لونج مان، لندن، ١٨٧٥، و دار نشر جون جرينوود، ص ١١٦-١١٧.

(٢٣) انظر: مادين وهار، الشر وفكرة الألوهية، فصل ٦ .

(٢٤) باربارا وارد ورينيه دوباس، أرض واحدة فقط، شركة نورتون، نيويورك، ١٩٧٢ ، ص ٣٥

(٢٥) ألفريد وايت هيد، المسيرة والحقيقة، نشر جامعة أوكسفورد، ١٩٢٩ -ص ٤٩٧

(٢٦) هذا التغير يبدو في كون الحقيقة في مسيرة اللاهوت تنحاز إلى حركة اللاهوت التحرري التي تقوم على المقارنة. انظر: سكوبرت اودن، العقيدة والحرية : نحو تحرير اللاهوت، نشر ويستمنستر فيلاديليفيا ، ١٩٨٢ ، ويبقى التساؤل مطروحا حول الفكرة التي قدمها غريفين.

(٢٧) غريفين A Process Theodocy God, Power and Evil ص٣١٣.

مشكلة الشر في الفلسفة الإسلامية

د. طراد حمادة.

الشر المحض لا يوجد بحد ذاته، وبعض أعمال الإنسان يمكن أن تحمل محمل الشر، والشر المحض هو العدم المحض، وبخلافه الخير المحض إذ معناه: الوجود المحض والنور المحض، فالله لم يخلق الشر، ولا يوجد الشر إلا بالنسبة إلى تعليم شرعي معين، وبالنسبة لمبدأ أخلاقي متواضع عليه، فهو تقييم ذاتي، وليس له وجود موضوعي، وكذلك الخير، فالموجودات بعينها ليست خيراً ولا شراً، فالألم والمرض والفقر والجهل والقبح والخطيئة منيت بنقص فعُدّت شروراً ولو تفادينا هذا النقص لما عادت كذلك.

من القضايا الكبرى التي اعترضت الفكر البشري قضية الشرور في العالم؛ منشأها، وما ترتب عليها. وقد أدت هذه القضية إلى بروز مذاهب ومعتقدات غزلت على منوال الموقف منها، ما انعكس على تفسير الوجود وفهم منشأه ومصدره، فضلاً عن فهم معنى العدالة الإلهية لدى المؤمنين بأن خالقاً خلق الكون.

من تلك المذاهب التي برزت كنتيجة لعدم تقبل ارتباط الخير والشر بإلهٍ واحد، المذاهب القائلة بثنائية مبدأ الوجود؛ حيث قالوا: بمبدأ للخير وآخر للشر.

وبحسب الشهيد مطهري فإن الدافع الذي وقف وراء القول: بثنائية المبدأ، كان دافعاً تنزيهياً للباري؛ حيث أرادوا تنزيه الباري عن نسبة الشر إليه، فذهبوا إلى القول: بوجود خالق آخر للشر، فكان إله الخير وإله الشر أو إله النور وإله الظلمة أو يزدان وأهريمن.

لقد برز انحراف آخر في الفكر البشري نتيجة لظهور الشرور في العالم، وكان هذا الانحراف إنكارياً للباري لا تبريرياً؛ أي أن أصحابه لم يقفوا في مناقشة المسألة على أساس أن هناك خالقاً مريداً عالماً حكيماً للكون، بل اعتبروا أن في هذا الكون فوضى وعدم انتظام، بسبب ما رأوا من مظاهر اعتبروها شروراً؛ كالزلازل والموت والسموم... وبالتالي فإنه ليس وراءه خلق حكيم فريد عالم...

إن المشكلة الكبرى التي انزلقت فيها الأقدام في المذهبين السابقين تكمن في القراءات الجزئية لهذا العالم من جهة، وفي عدم التدقيق في حقائق الأمور من جهة أخرى.

إن المذهبين السابقين في معالجة مسألة الشرور في العالم، ليسا بمعتبرين في منطق مدرسة الوحي، ومدرسة الحكمة الإلهية.

لقد ظهر من خلال النصوص الدينية التوحيدية أن الله ينسب الخير إلى نفسه كما يمكن نسبة الشر إليها، قال تعالى: ﴿كل نفس ذائقة الموت ونبلوكم بالشر والخير فتنة وإلينا ترجعون﴾. [1] فمثل هذه الآية كما تصرح بأن للشر وجوداً ما، فإنها تصرّح بإمكان نسبته إلى الله كما الخير؛ وذلك على نحو الابتلاء للعباد.

لقد كان على الحكماء الإلهيين بدورهم أن يعالجوا قضية الشر ونسبته إلى الباري كيف تكون؟ مع المحافظة على أنه تعالى واحدٌ بالوحدة الأحدية، متصفٌ بالصفات الجمالية والجلالية، دائم الفيض على البرية.

وحريٌ بالقول أن هذه القضية تم العمل عليها ومعالجتها على يد الحكماء الأقدمين؛ بحسب ما أشار إليه الملا صدرا في الأسفار الأربعة، وقد أضاف حكماء المرحلة الإسلامية إلى ذلك شرحاً وبياناً؛ بحيث بيّنوا ماهية وجود الشرور، وبأي معنى

تكون؟ وهل أن شرها ذاتي أو نسبي؟ وهل أن ذلك يقدح في كمال الباري في شيءٍ أم لا ؟ وهل يمكن أن يوجد عالم أفضل من هذا العالم أو لا ؟

ولقد أخذت هذه القضية محلها في النصوص الكلامية أيضاً ولدى الفقهاء وعلماء الأخلاق؛ بحيث كان لها النصيب الوافي في أبحاثهم.

بحث جينولوجي، وتعليقي في أطروحة الشهيد مرتضى مطهري (قده) في مشكلة الشر

اخترت هذا المبحث ضمن العنوان العام، لأنني وجدت نفسي، في واقع الأمر، عند قراءة مبحث الشهيد مرتضى مطهري (قده) في رغبة قولٍ يوافق ما قاله عنترة القيسي في أعمال الشعراء قبل صفين صاح:

هل غـــادر الشـــعـــراء من مـــتـــردم

أم هـل عـــــرفت الـدار بـعـــــد تـوهـم

إن مبحث الشهيد مطهري، يكشف عن متابعة دقيقة لمشكلات الموضوع، ففيها جمع مباحث الفلاسفة المسلمين، مع مباحث فلاسفة الغرب، ولم يترك شاردة ولا واردة، ما أوقعني في مأزق، البحث عن جديد، فقلت: لعل المخرج الذي يناسب هذا الموقف هو أن أحضر جينولوجياً، لأكشف أصول مبحث الشيخ الشهيد، وأعمل على مسعى التفكيك، لأكشف عن إطلالته وإحاطته بما سبق وطرحه الآخرون، ولعل في هذا العمل بعض الفائدة، وشيئاً من المتعة أيضاً...

سأعمل أيها السادة الأعزاء بنصيحة الشيخ الرئيس ابن سينا الذي قال: إن من رام وصف شيءٍ من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت إنيته، فهو معدودٌ عند الحكماء ممن زاغ عن محجة الإيضاح. وعليه، يجب التجرد قبل الحديث عن الشر وموقف كل من الدين والفلسفة، التجرد لإثبات وجود الشر أو نفيه بمعنى نفي الوجود المحض عنه، وهذا أمر مختلف عن ذلك القصد؛ لِما ذهب إليه بعض المشتغلين بالفلسفة عندنا من القول: "إنه ليس أيسر على الفلاسفة عندنا من أن ينكروا وجود الشر، بدعوى أنه حقيقة سلبية محضة، وعدم فارغ لا قوام له، وخيرٌ مقنعٌ لا بدّ من إزاحة النقاب عنه. ولكن إنكار وجود الشر لن يمنعنا من أن نتألم، ونحزن، ونمرض، ونشقى، ونواري أحبابنا التراب، وننحدر إلى الهاوية يوماً بعد كل هذا العذاب. وسواء أجال الإنسان بصره في ما حوله، أم نفذ بعين التأمل إلى أعماق نفسه، فإنه لا بدّ في كلتا الحالتين من أن يرى جمهرة من الشرور التي يمسك بعضها بيد بعضهما الآخر، وأنها هي تريد أن تضرب حصاراً منيعاً حوله. وليس يكفي أن يدير الإنسان ظهراً لكل تلك الشرور، حتى يبدو له الخير وحده بصورة الحقيقة الإيجابية التي تتمتع بنعمة الوجود، وإنما نحن نشعر في كل لحظة أن جذور الشر متأصلة في أعماق الوجود؛ لأن الحيوان يتألم والإنسان يشقى، والعالم يفنى، والوجود كله على حد تعبير شوبنهاور يحلّق في ضباب العدم

الكثيف.

لا أظنكم أيها السيدات والسادة أنكم ستمنحونني إصغاءكم لو حدثتكم عن حطام الغول، فالغول وهم وعدم محض، ولكنكم تصغون هنا لحديثي عن الشر؛ وهذا يعني، أنه موجود بشكل من أشكال الوجود، لا يتفق مع ما ذهب إليه د. زكريا إبراهيم، في ما ينقل عنه من اعتبار هذا الوجود حقيقة أصيلة، ولا في ما ذهب إليه شوبنهاور من اعتبار الوجود نفسه شراً، لأنه ينتهي إلى العدم. وكأني بشوبنهاور يلحظ عدمية الشر، ويساوي بين الشر وبين الوجود بسبب هذه (العدمية) التي ينتهي إليها الوجود، وبكلمه أكثر صراحة: إن الوجود الذي يواجه الموت هو الشر بعينه.

اعتبار الشر عدماً، كان معروفاً في الفلسفة الوسيطة، وفي مبحثه المعنون "الشر عدم محض"، يلفت الشهيد مرتضى مطهري، أن تحليلاً بسيطاً كافٍ ليثبت لنا كون ماهية الشر عدماً محضاً؛ أي أن كل الشرور عدم وليست وجوداً. ويطلب مطهري من قارئه الصبر؛ فإن لهذا البحث تاريخاً طويلاً فجذوره ضاربة في الفكر اليوناني القديم، خاصة عند أفلاطون.

والذين يقولون: إن الشر عدمي لا يقصدون بذلك أن ما يعرف في أوساط الناس باسم الشر لا وجود له حتى يقال: إن هذا مخالف للضرورة، وأنه إن كان الشر عدمياً فلا وجود له إذن، وأن الإنسان غير مكلف بمقاومته، ثم يضيف أن بعض الوجودات من نوع النقائص والفقدانات، وأن دور الإنسان جبران النواقص، ثم ينتقل مطهري إلى جدلية الخير والشر، ويرى أن الشر والخير مخلوطان لا يقبلان التفكيك ولا الانفعال، فالخير والشر قد عُجِنا في الطبيعة وركبا، ولكنه ليس تركيباً كيماوياً وإنما هو تركيب أعمق وألفت، إنه تركيب من نوع تركيب الوجود والعدم. والعدم نفي وفراغ، ولا يمكن أن يحتل موقعاً خاصاً في مقابل الوجود. إن حديث مطهري صريح من ناحية اعتبار الشر سلباً ونفياً وفقداناً للوجود. ويضرب على ذلك أمثلة من قبيل المرض سلب للصحة والجهل سلب للعلم... وهكذا. ولا ينسى الشيخ الشهيد نسبية الشر؛ فالشر أمر نسبي، والصفة النسبية لا يكفي فيها فرض الموصوف والصفة دون أمر ثالث ينسب ويربط بينهما، مثل صفة الصغر والكبر فهما نسبيتان، ويعني ذلك أنهما كميتان يمكن قياسهما.

يقول الشاعر مولوي: إن السم في الحية يمنح الحية الحياة ولكنه يهدي الموت للإنسان. إذن الشر المطلق لا وجود له والموجود هو الشر النسبي. ويهدف بحث الشيخ مطهري إلى تحقيق أنه فقط مع الموجودات الواقعية وليس النسبية يمكن الحديث عن

الخلق، وأنه إذا نسبت أمور اعتبارية إلى علةٍ ما فهذه النسبة مجازية وبالعرض؛ ولهذا قال الحكماء: إن الشرور لا يتعلق بها الإيجاد ولا الخلق، وينتقل البحث ليجيب عن أصل الشر والعدل الإلهي، فلا نقول: بثنائية الصدور والأصل، فالعدم من حيث هو عدم ليس بحاجة إلى مبدأ ولا مصدر مستقل. وكيف قسّم الإنسان الكون إلى قطبين: الخير والشر، وقالت الفلسفة الإيرانية القديمة: بثنائية (يزدان) ومعناه الله، و(أهريمان) ومعناه الشيطان. فهل يشبه شيطان الثنائيين الشيطان في المفهوم الإسلامي؟ هل الشيطان مسؤول عن خلق الشر؟ إن بينهما تفاوتاً كما بين السماء والأرض، إن حدود الشيطان في الإسلام هي الدعوة والتزيين ولا يتجاوزهما، وليس الشيطان في القرآن قطباً في مقابل الله، والشيطان خالقٌ مستقلٌ لبعض الموجودات. ثم ينتقل بعدها إلى مناقشة موقف فلاسفة التشاؤم.

لو طبقنا منهج الحفر الجينولوجي والسعي التفكيكي على أطروحة الشيخ مطهري عالية القيمة، لوجدنا فيها حركة مزدوجة تمثل في الواقع عودة إلى الوراء، وهذا ما سوف نفعله في البحث عن جيناتها المركبة، وحركتها داخل الواقع في مناقشة الآراء الفلسفية المتعددة التي عرفت في مضمار هذا البحث، وحركة نحو المستقبل للجواب عن الأسئلة المضمرة في حركة العقل الإنساني، وكأنه فعل في مبحثه الفلسفي ما كان الشيخ الأنصاري قد فعله على مستوى الفقه والأصول في كتاب (المكاسب). الوقت لا يتسع لشرح ما ينتج عن عملية الحفر الجينولوجي أو التفكيك الفلسفي، لكنني يمكن أن أقول: إن في مطاوي مبحث الشهيد مطهري إجابات على أغلب الفلسفات التي تناولت مسألة الشر في المباحث الميتافيزيقية، ما تعلق فعلها بأصل الشر وماهيته ووجوده وعلاقته بالفعل الإنساني، ومسألة الحرية أو الجبر والاختيار، وكذلك في مسألة علم الله، وفي الشر من حيث علاقته بالأخلاق وعلاقة الأخلاق بالميتافيزيقا والفعل الإنساني، وجدلية علاقة الخير والشر في واقع الحياة الإنسانية.

سأبدأ بإثارة المشكلات التي تناولتها الفلسفة الغربية بهذا الموضوع، ثم أنتقل إلى الفلسفة الإسلامية والدين الإسلامي، مع قدر كبير من الاختصار في الموضوعين، مكتفياً بالإشارة إلى المسائل، تاركاً للحوار توضيح بعض جوانبها. وذلك لطبيعة البحث والوقت المعطى له.

في البعد الخلقي للفلسفة أو مشكلة الخير والشر، يتفق الباحثون المعاصرون على أن المشكلة الرئيسية هي مشكلة الماهية. فقد ذهب جورج مور في كتابه الشهير "مبادئ الأخلاق" (١٩٢٢) إلى استحالة تعريف ماهية الخير أصلاً. فمفهوم الخير من المفاهيم

الأولية أو البسيطة التي لا يمكن ردها إلى ما هو أبسط منها. تماماً كاللون الأصفر، أما أن نعرف اللون الأصفر أو لا نعرفه. واستحالة تعريف الخير يرتبط بتصنيفه في عداد الأمور الخارجة عن نطاق الموجودات، أو الأحداث الطبيعية والأحكام التي يمكن أن تصدر على الخير والشر، شيمة الأحكام الجمالية ليست إلا تصورات إنسانية صادرة عن كائنٍ مدرك، يصنف الموجودات والأفعال التي تحظى باستحسانه (ضرورة وجود رابط ثالث) كما ذكر مطهري.

ويرى الفيلسوف الوضعي فيتغنشتاين أن قيمة الشيء هي جزء من الشعور الذهني الذي يحملنا على اعتبارها (خيراً أو شراً) وهي تقع خارج العالم. في العالم كل شيء يحدث كما يحدث فعلاً. ويرى بعض الفلاسفة أن الركيزة الأساسية للخير والشر تقوم على ميتافيزيقا دينية، باعتبار القيم الخلقية قواعد أو تشاريع رسمتها سلطة إلهية عليا، تقاس بحسبها أفعال الفرد وتقسم إلى "طاعات" و"معاص"، بمقدار ما تتفق مع تلك القواعد وتختلف عنها.

وهذا ما حمل الفلاسفة إلى الفصل بين الميتافيزيقا والأخلاق، والبحث عن أسس الطبيعة وعالم الإدراك والإرادة البشريين. وأكدت المبادئ أو القواعد الخلقية على تشاريع كلية يسنها "العقل العملي المجرّد"، فلم يكن لها وجود خارج نطاق هذا العقل. إن التجربة الخلقية في الفلسفة الغربية تصرّح بأن الخير يوحّد ويؤلّف بين الأشكال المختلفة، فيما الشر هو الانفصال والانقسام والتنافر والنشوز أو انعدام الانسجام. بل من شأن الشر أن يوجد الانقسام داخل الضمير الواحد نفسه. ويقول ليبنتز: إن الشر على أنواع، فهناك الشر الميتافيزيقي الذي هو مجرد تعبير عن النقص، ثم هناك الشر الطبيعي الذي يتمثل على صورة الألم، وهناك الشر الخلقي الذي ينحصر في الخطيئة. وليس في استطاعتنا أن نحمِّل الإنسان وحده مسؤولية كل ما في الوجود من شرور؛ فإنه من المؤكد أن في الوجود ضرباً من "الاضطراب" أو الاختلاط أو الفوضى أو سوء النظام، مما دفع بعض الفلاسفة إلى التحدث عن عنصر لا معقول Absurde كامن في صميم الوجود. والإرادة البشرية تجد نفسها منذ البداية بإزاء ضرب من يدعوها لارتكاب الشر دعوة سافرة.

ويرى بعضهم أن ذلك ضرب من دعوة الإنسان للتخلي عن الوحدة L'unit؛ من أجل الانغماس في الكثرة (Diversit سنرى رأي المعري في هذا الأمر). ولكن الطبيعة وحدها هي المسؤولة عن ولع الإنسان بالكثرة.

إن البعض يتحدث عن وحدة الإنسان ككائن بشري، لكن الإنسان مكوّن من نفس

وجسد، ولكننا ننسب للجسد كثيراً من أسباب الشرور (أفلاطون). لقد اخترع البشر الشيطان حتى يحمّلوه كل ما في الوجود من شرور، وليس أيسر على الإنسان من أن يلقي على الشيطان بتبعة الشر. إن الشيطان ويا للأسف ليس بالشخصية المملة المنفرة، وإنما هو رجل مهذب تطيب لنا معاشرته وتحلو صحبته، والمرأة التافهة تبدو لنا أحياناً بمظهر الشخصية الجذابة ذات النظرات العميقة والسحر الأخّاذ؛ (لنتأمل دور الشيطان في مسرحية فاوست الشهيرة ومقابلته مع شيطان أيوب).

في مسألة الابتلاء، أو مسألة الإغواء: الشيطان العصري كائن عصري يستخدم أساليب عصرية، تجذب أناساً عصريين كذلك!

إن الوقوف أمام النظرات الثنائية التي تقول: بوجود مبدأين أصليين: مبدأ خير مطلق، ومبدأ شر مطلق، تهدف إلى استبعاد الشر من جذور الإرادة الإنسانية.

ليست الخطيئة أن تريد السوء بل الخطيئة أن تسيء الإرادة. ويذهب الفيلسوف الألماني شيلر إلى أن ثمة علاقة بين الألم والتضحية. ويرى الفلاسفة أن الشر والخير ليسا مفهومين، بل هما خبرتان، حالتان تتصلان بالشخصية الإنسانية وتجربتها الخاصة. إن ثمة شروراً في العالم الخارجي، وثمة شروراً في صميم نفوسنا. ويرى الفيلسوف الفرنسي لافل Lavelle أننا لا نستطيع أن نحدد الشر تحديداً إيجابياً دون أن نثير فكرة الخير، على اعتبار أن الشر هو منه بمثابة سلب أو نفي أو حرمان Priva-tion (يقارب مصطلحات مطهري). وليس معنى هذا أن ننكر وجود الشر، أن نقول مع بعض فلاسفة العصور الوسطى: بأنه عدم أو (وجود)، بل كل ما هنالك أننا ننسب إلى الشر معنى نسبياً، نظراً لأنه يبدو لنا دائماً بصورة الواجهة الأخرى لتجربة أصيلة أو خبرة أولية. إن وجود الشر يثبت أن للإنسان حريته؛ وممارسة الحرية لذاتها مشروطة بقيام هذا التعارض الأصلي بين الخير والشر، وارتباط المسألة بمشكلة الاختيار والحرية. لكن هل ينبغي أن نبغض الشر؟ يقول جانكفلتش: الإرادة الخيرة لا تعرف الكراهية ولا تبغض (الشر) فهل تكون الكراهية هي إرادة الشر؟ المسألة تتعلق بالعلاقة مع الآخر بقصد إنكاره أو نفيه أو سلبه (تأمل في قصيدة سم الأفعى للرومي). إن الكراهية في صميمها سلب Negation. إن الشر حقيقة خفية قد تندس حتى في النوايا الطيبة وضرورة فعل الخير المستمر. وفي ما تعلق بفعل الله، جاء عند فيلسوف فرنسي «أن الله إذا ما قدّم خيطاً من حرير لأشنق نفسي، فإنه مسؤول عن مآل هذا الفعل، بمعنى أن خالق الخير إذا نتج عنه شرا يسأل عن هذه النتائج...».

في الحفر الجينولوجي داخل الفلسفة الإسلامية سأكتفي بإيراد مواقف كل من

المعري والغزالي وابن عربي؛ لكشف أصول مبحث الشيخ مطهري. عند المعري لا خير ولا شر مطلقان، بل خيرٌ مشوب بشر؛ يقول حكيم المعرة:

والخير والشر ممزوجان، ما افترقا
فكل شهدٍ عليه الصاب مذرورُ

إنه خيرٌ مشوب بدخنٍ. وهي كناية جميلة يقصد الخير المدخول فيه كنماذج اللهب والدخان فيها ينبعث من الحطب الجزل. انظر هذا التركيب الجميل للخير والشر الذي صاغه المعري، مشوب بدخن، (إن اللهب هو الأصل) فيما الدخان مرافق له، مخالط من طبيعته. انظر وتأمل ذلك على صعيد حقيقة وجود الشر.

إن (خليط) أو (خلطة) المعري تستحق التأمل. في العرفان الإسلامي الدخان دليل على النار، عندما أشاهد دخاناً أحكم أن ثمة ناراً (لا دخان بلا نار)، وهذ الدليل عقلي استدلالي، فيما إذا شاهد الإنسان النار مباشرة، فالدليل وجودي؛ بحيث يكون الناظر شاهداً ومشاهدة (دليل المشاهدة)، وهذا الدليل أقوى عند العرفاء من الاستدلال، فقدم الاستدلال خشبية، إذن النار التي هي الوجود الحق العيني المشاهد فيها الشر يبدو كالدخان (أما أنه يدل على وجود ما هو وجود النار والخير) سواء بالإشارة إليه أو بسلبه.

وعن الاجتماع يولد الشر والفساد، كما يقال عن اجتماع النفس بالجسم يقول:

وإذا كثر الناس شاع الفسادُ
كما فسد القولُ لّما كثُر

لذلك فإن الهرب من الشر يكون بالعزلة والابتعاد عن الناس:

فأوسع بني حواء هجراً فإنهم
يسيرون في نهجٍ من الغدر لاحبِ

والعقل هو المقياس الذي يزن به الخير والشر.

عند الغزالي الشرع هو المقياس الذي يعرف به الخير والشر، والإنسان مسؤول عن خيره وشره، والخلق قابل للتغير، وفي النفس قابلية للخير والشر، والحل في تهذيب الخلق وتربية النفس على طريقة الصوفية.

في علاقة الخير والشر بالاختيار والجبر، يرى الغزالي أن ذلك مرتبط بالفعل الاختياري، فيما الفعل الطبيعي والإرادي جبريان، ويرى أن عدالة الله قائمة في كل تصرف؛ بحيث نجد في الأصل السادس في إحياء علوم الدين ما نصه:

"إن الله تعالى قادر على إيلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق؛ لأنه ملك مطلق

التصرف في ملكه، ولا يتصور أن يعدو تصرفه ملكه، أما الظلم فهو التصرف في ملك الغير بغير إذنه، وهو محال على الله تعالى..

وقصة الكاغذ والحبر مشهورة في مجال الجبر والاختيار عند الغزالي، وهنا تجب مقارنة مفهوم العدل الإلهي عند مطهري، وكذلك عند المعتزلة بالتصور الذي يعرضه الغزالي.

يقول مطهري: في مجلس "سيف الدولة الحمداني" قال سيف الدولة بحضور "أبي فراس الحمداني": أنشدت بيتاً من الشعر لا أظن أحداً يأتي تباينه ما عدا أبا فراس:

لـك جـسـمـي تـعـلّـه

فـدمـي لا تـطـلّـه

فأجاب أبو فراس:

قـال إن كـنـت مـالـكـاً

فـلـي الأمـر كـلّـه

أي أن (لماذا) (ولأجل) لا معنى لهما في مورد المالك المطلق.

لا فرق عند ابن عربي بين الخير والشر في المطلق. وإن كان الله سبحانه مصدر الخير، فلا يجوز أن نصدر الأحكام على الإنسان بأنه مصدر الشر.

والشر المحض لا يوجد بحد ذاته، وبعض أعمال الإنسان يمكن أن تحمل محمل الشر. والشر المحض هو العدم المحض وبخلافه الخير المحض معناه: الوجود المحض والنور المحض، فالله لم يخلق الشر بنظر ابن عربي، ولا يوجد الشر إلا بالنسبة إلى تعليم شرعي معين، وبالنسبة إلى مبدأ أخلاقي متواضع عليه فهو تقييم ذاتي، وليس له وجود موضوعي. وكذلك الخير، فالموجودات بعينها ليست خيراً ولا شراً: فالألم والمرض، والفقر، والجهل والقبح والخطيئة (نفس أمثلة مطهري) منيت بنقص فعدت شروراً، ولو تفادينا هذا النقص لما عادت شروراً.

ونسمي الشر شراً؛ لأننا نجهل الخير المستتر فيه (المعري، مطهري)، ونجهل الحكمة الإلهية (يتحدث مطهري عن هذه الحكمة من خلقه، وبعد فالله يغمر الموجودات جميعها برحمته). وباستطاعتنا تجاوز الشر بالحب الإلهي معالجة الغرب للكراهية والحب في مسألة الشر، مستفادة من العرفان الإسلامي وكذلك بتهذيب الأخلاق على طريقة الصوفية.

كيف يفسّر ابن عربي وجود الشر، وهل يعقل أن يتجلى الحق في الشر؟ إن وجود

الشر في فلسفة الوحدة والتجليات معضلة كبرى، فكيف حلها ابن عربي؟

إن كل حكم على الشر هو حكم نسبي يعود إلى الأمور التالية:

١- الشرع: الشرع يحكم على بعض الأفعال بأنها شر (علاقة الرجل بزوجته خير، وبغيرها شر (زنا).

٢- المجتمع الخلقي (الفلسفة الأخلاقية عامة).

٣- عدم الملاءمة لطبع الإنسان.

٤- العقل.

يتضح أن الخير هو الوجود أما الشر، فهو عدم يخلقه الشرع والعقل والطبع والعادات والمجتمع.

وفي مسرحية فاوست للشاعر الألماني غوته، يتخلص فاوست من إغواء الشيطان بالجسد الإلهي، فبعد تجاهل مارغريت تطلب له شفاءه من السيدة العذراء. فتقول لها السيدة العذراء:

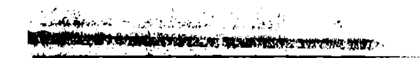
إصعدي إلى فوق إلي فإنه يحبك فيراك، ويتبعك.

تلتقي هذه المواقف الفلسفية في دوائر متداخلة، وهي غير قادرة على إثبات وجود الشر كوجود أصيل، وصدوره عن الله أو عن صادر مستقل، وهو مرتبط بالخير كسلب له، أو نقص وجودي منه ومرتبط بالأخلاق في بعدها الميتافيزيقي، وعلاقتها بالعقل العملي (العقل عند المعري، وابن عربي)، وبالاجتماع الإنساني (المعري، وابن عربي)، إن أساس الفكر الغربي نجد جيناته في الفلسفة الإسلامية التي تناولت موضوعات وجود الشر بكل أبعادها، بل كان لها السبق الزمني كما كان لها السبق في المعالجة والإحاطة بالموضوع من كل جوانبه..

رأي يلزم مناقشته:

تلزم ملاحظة الفرق بين مطهري وابن عربي في حال صحة تفسير د. سعاد الحكيم لموقف ابن عربي من حيث القول عن الشر: إنه عدم مخلوق من الشر.. إلخ، فيما المشكلة (عدمية الشر) عند مطهري وأمثاله من العرفاء (الشيعة) تقوم على اعتبار نصيبه من التجلي أو (الفقر الوجودي)، فالشر يلامس العدم؛ أي أنه ينحدر في مستوى الخيرية حتى تعدم فيه أو تلامس العدم، وهو بالتالي (نقص) و(فقر). وعليه، تكون كافة الخلق - على تنوعاته - تجليات للحق إنها على قدر قابلية المجلس.

فكر ديني



العلم والدين بين العلمانيين والإصلاحيين

د.أحمد محمد سالم❖

يُلاَحظُ أن الدعوة إلى العلم _ في المجتمعات العربية والإسلامية- قد تأرجحت بين محاولة التصالح مع البنية التقليدية كما هو الحال عند الطهطاوي والأفغاني وعبده.. أو بين رفض البنية التقليدية للمجتمع. كما هو الحال عند طه حسين، وشبلي شميل، وسلامة موسى، والإشكالية تكمن في أن الفكر العربي المعاصر لم يستطع تأصيل الثقافة العلمية في مجتمعاتنا؛ وذلك لأن التيار الأول انتهى به المطاف إلى توظيف نظريات العلم في خدمة أهداف دينية وليس من أجل خدمة الإنسان، بينما ذهب التيار الآخر إلى توظيف العلم من أجل تهميش دور الدين.

❖ كلية الآداب – جامعة طنطا – مصر.

إن قضية تأصيل العلم في الفكر العربي الحديث من القضايا الهامة التي اهتم الفكر العربي بمعالجتها، وقد تأرجحت الدعوة إلى تأصيل العلم بين التصالح مع الدين والبناء التقليدي للمجتمع، وبين الدعوة إلى العلم من دون اعتبار للبناء التقليدي للمجتمع، فكان الطهطاوي يرى أن محمد علي قد استعان بالإفرنج من أجل الاستفادة منهم، وإن كان هذا قد آثار العامة، إلا أن الطهطاوي يبرز أن الحاجة قد دعت إلى هذا فيقول: "إن العامة بمصر، وبغيرها من جهلهم يلومونه في أنفسهم غاية اللوم بسبب قبول الإفرنج، وترحيبه بهم ، وإنعامه عليهم، جهلاً منهم بأنه يفعل ذلك لإنسانيتهم وعلومهم، لا لكونهم نصارى، فالحاجة دعت إلى هذا."[١]

وقد كان الطهطاوي يدرك أن جامعاتنا الإسلامية، لا تدرس العلوم الحكمية، وأنها تدرس علوم اللغة، والعلوم النقلية، ولهذا وجب علينا نقلها من الإفرنج فيقول: "لقد رأيت سائر العلوم المعروفة معرفة تامة لهؤلاء الإفرنج ناقصة ومجهولة بالكلية عندنا، ومن جهل شيئاً فهو مفتقر لمن أتقن ذلك الشيء، كلما تكبر الإنسان عن تعلمه شيئاً مات بحسرته." ويقوم الطهطاوي بتأهيل دعوته إلى العلم من خلال تراث الأمة التقليدي فيقول: "إن علماءها - أوروبا - أعظم من غيرها في العلوم الحكيمة، وفى الحديث: الحكمة ضالة المؤمن يطلبها ولو في أهل الشرك، وفى الحديث: اطلبوا العلم، ولو في الصين."[٢]

ومن هنا نلاحظ أن الطهطاوي في سعيه نحو تأصيل داخل البناء التقليدي للمجتمع، لا يبدو خارجاً في ذلك على عمامته الأزهرية، فقد كان الطهطاوي ينظر إلى نقل العلم بنظرة الشيخ، وليس بنظرة المفكر الليبرالي، فكان يرى أن للإفرنج "حشوات ضلالية في العلوم الحكمية مخالفة لسائر الكتب السماوية."[٣] وبالتالي فإن الطهطاوي كان يقيم التعامل مع الحضارة الغربية في إطار نظرة معيارية دينية، تتعامل مع منتجات هذه الحضارة في ظل معيار الكفر والإيمان، الهداية والضلالة، ولا شك في أن هذا نتيجة كون الطهطاوي في جوهره رجل دين رغم ليبراليته الظاهرة. وقد سار الاتجاه الإصلاحي على نفس درب الطهطاوي في الدعوة للعلم في إطار الدين، فنجد الأفغاني في حواره مع رينان يبرز كيف أن الإسلام دين العلم، وأنه فجر طاقات المسلمين في كافة البلاد من أجل العلم، كما أن الإسلام لا يعارض الاستفادة من منجزات العلم الحديث. كذلك سعى الأفغاني إلى تأصيل الاكتشافات العلمية داخل سياق النص القرآني، وقد ذهب محمد عبده إلى الرؤية نفسها حين قال: "إن الإسلام جعل المسلمين مسوقين بدافع منه إلى طلب العلم."[٤]

وإذا كان محمد عبده يبرز الدعوة إلى العلم من خلال الوحي، فإنه يرفض دعوة التوجه العلمي العلماني المتعالية على المجتمع، والرافضة لأوضاعه فيقول: "إن التوجهات العلمية التي لا تتصالح مع المجتمع، وتتعالى عليه باسم العلم، يشكلون خليطاً غريباً على المجتمع، ويكونون بين الأمة كخلط غريب لا يزيد طبائعها إلا فساداً."(٥)

ومن جانب آخر، فقد حاول التيار الليبرالي تأصيل العلم؛ وذلك لأن العلم لديهم "هو وسيلة المعرفة وحاجاتها، وبه تتنبه أذهان أفرادها إلى ما هم عليه، وما درجوا عليه من الاختلاف، والعوائد، والكمالات، والنواقص، بحيث يكونون على شعور دائم بأحوالهم."(٦) ومن ثم، فإن الدعوة إلى العلم عند الليبراليين تساهم في تحرير الإنسان من الأوهام والاستبداد؛ لهذا كانت أهمية دعوة قاسم أمين إلى تعليم المرأة، لأن العلم قرين الحرية.

ويستند الليبرالي في تأصيل العلم إلى المعنى الغربي، كما يبدو أن إسهامات العلم العربي مجرد قيمة تاريخية، وبالتالي فإن الليبرالي لا يسعى إلى أن تكون دعوته للعلم ممتدة داخل البنية التقليدية للمجتمع، وهذا ما جعل طه حسين يقول: "إننا مضطرون إلى أن نعيش، ولن نستطيع إلا إذا اتخذنا أسباب الحياة الحديثة، فنحن محتاجون إلى أن ننتفع بالبخار، والكهرباء، وأن نستعمل الطبيعة كلها لحياتنا، ومنافعنا، والعلم وحده هو سبيلنا إلى ذلك على أن ندرسه كما يدرسه الأوروبيون، لا كما يدرسه آباؤنا منذ قرون طويلة بالعدول عن طب باستور، وكلود برنار، إلى طب ابن سينا، وداود الأنطاكي."(٧)

وإذا كان التيار الليبرالي يسعى إلى تأصيل العلم في حياتنا بصرف النظر عن البناء التقليدي، فإن التيار العلمي يؤكد على هذا دائماً؛ وذلك لأن المستقبل للعلم وحده فقط، كما أن الإنسان في حاجة له، فنحن "نحتاج للعلم الطبيعي لنبلغ به حاجاتنا من الحياة، ويكمل علينا نقصاً قد نشعر به إذا فقدنا العلم."(٨)

ولقد روج سلامة موسى للثقافة العلمية في جل مؤلفاته، فدعا إلى تأصيل نظرية التطور، ونظريات العلم المختلفة؛ وذلك لأن ثقافة العلم هي ثقافة الابتكار، كما أن "المعرفة العلمية تشكل ثورة على المعارف التقليدية، وبالتالي فإذا أردنا أن نجعل أذهان الشباب عصرية فلن تكون كذلك إذا أهملنا العلم؛"(٩) لأن العلم هو الذي يقرر القوة لعارفيه، وهو الذي يقرر الضعف لمن ينكرونه، فالعلم هو فن القوة بجميع معانيها،(١٠) ولهذا فإن الأمة العربية قد تختلف عن أوروبا لأنها أهملت العلم والصناعة، ولن تستطيع أن تستعيد مكانتها إلا إذا أخذت بالعلم والصناعة."(١١)

ومما سبق نلاحظ أن الدعوة إلى العلم تأرجحت في ثقافتنا بين محاولة التصالح مع

البنية التقليدية كما هو الحال عند الطهطاوي، والأفغاني، وعبده، وغيرهم من أقطاب التيار الإصلاحي، أو بين رفض البنية التقليدية للمجتمع كما هو الحال عند طه حسين وشبلي شميل، وسلامة موسى لأن الأخذ بالعلم عندهم كان يعني رفض هذه البنية. ونستطيع أن نقول: تأرجح الفكر العربي الحديث بين التصالح مع البنية التقليدية، وبين رفض هذه البنية، ولم يستطع الفكر العربي تأصيل الثقافة العلمية في مجتمعاتنا العربية، وذلك لأن التيار المتصالح مع البنية التقليدية انتهى به المطاف إلى توظيف نظريات العلم من أجل خدمة أهداف دينية، وليس من أجل خدمة الإنسان وكذلك كان يختزل دعوته العلمية أحياناً إلى الكشف عن الإعجاز العلمي للقرآن الكريم.

ومن جانب آخر كان التيار العلمي العلماني يوظف العلم والعقلانية من أجل تهميش دور الدين، ولهذا كان ينظر إلى هذا التيار بعين الشك والريبة في أفكاره، كما أن هذا التيار كان يريد تكرار النموذج الغربي في دعوته للعلم، فيبرز العلم في مقابل الدين، كل هذا جعل مساعي التيار العلمي لا تلقى رواجاً في الأوساط الفكرية، وبذلك لم تستطع تيارات الفكر العربي المختلفة تأصيل الثقافة العلمية في حياتنا، كما أن الفكر العربي لم يعد النظر في البناء الثقافي التقليدي للمجتمع، حتى يهدم ما يعيق تأصيل هذه الثقافة، فالفكر العربي إما متصالح كلية مع هذه البنية، وإما رافض لها، مع العلم أن قوة هذه البنية هي أحد المعوقات الرئيسية لتأصيل العلم في ثقافتنا العربية المعاصرة.

إن الدعوة إلى تأصيل العلم في ثقافتنا قد جر معه مشكلة أخرى، وهي مشكلة علاقة العلم بالدين تلك المشكلة التي صاحبت تطور العلم في أوروبا، وتناقلها دعاة النزعة العلمية في الفكر العربي متغافلين عن أن هذه المشكلة قد حدثت في أوروبا نتيجة لتطور العلم هناك، وأن اكتشافات العلم كانت تهز أركان العقيدة المسيحية، وقد حاولت النخبة المسيحية أن تنقل المشكلة برمتها إلى الفكر العربي، فكان التيار العلماني المسيحي يرى"بأننا في حاجة إلى ثقافة حرة أبعد ما تكون عن الأديان،"[١٢] ولعل هذا ما أكده أحد مؤرخي الفكر العربي حين قال: "كان المفكرون المسيحيون بتمسكهم بالعقل، والمنهج العلمي يهاجمون بشكل غير مباشر المصادر التي استمدت منها السلطة الاجتماعية والسياسية شرعيتها،"[١٣] ولقد توحدت وجهة نظر التيارات العلمانية، حول علاقة العلم بالدين، والنظر إلى طبيعة هذه العلاقة من خلال عدة ركائز أساسية وهي كالآتي:

١- استند العلمانيون إلى أن طبيعة العلم تغاير طبيعة الدين، فالعلماني يرى أن "الدين نزعة ذاتية، أما العلم فنزعة موضوعية عامة، وموضوعية العلم تنحصر في أن

ينظر إلى عالم الطبيعة أكثر من نظره إلى طبيعة الروح المستترة،[١٤] وبالتالي فإن للعلم حدوداً لا يتعداها، وهو حين يبحث في الدين فإنما يلزم في ذلك حدود العلم، فلا يتخطى حدود العقلية البشرية، ويترك للدين وازع ما بعد العقلية،[١٥] ومن جانب آخر فقد أكد طه حسين على أن كلاً من العلم والدين له ملكة خاصة به، "فالعلم والدين لا يتصلان بملكة واحدة من ملكات الإنسان، وإنما يتصل أحدهما بالشعور، ويتصل الآخر بالعقل، يتأثر أحدهما بالخيال والعواطف، ولا يتأثر الآخر بالخيال إلا بقدر"،[١٦] فثمة اتفاق واضح على الخلاف بين طبيعة العلم، وطبيعة الدين من حيث وسيلة المعرفة في كل منها، ومن حيث طبيعة المعرفة هل هي ذاتية أم موضوعية؟

٢- ومن جانب آخر يؤكد أقطاب التيارات العلمانية، على أن الخلاف بين العلم والدين لا يرجع إلى عداء من قبل الدين تجاه العلم أو العكس، بل يرجع إلى خلاف بين رجال العلم ورجال الدين، فيرى إسماعيل مظهر أن الخلاف بين العلم والدين يرجع إلى تعنت رجال الدين. وهو هنا يتحدث عن الواقع الأوروبي الذي يدعون إلى الانتظام فيه فيقول مظهر: "إن ذلك الخلاف لم يكن نتاجاً لعداء واقع في طبيعة الدين يعاند العلم، بل نعتقد أنه راجع إلى جهل الإنسان وغروره، وتمكن عواطف التسلط على العقول عند رؤساء الدين"،[١٧] ولعل هذا ما أكده قاسم أمين الذي رأى أن "هذا النزاع بين أهل العلم وأهل الدين، ولا أقول: بين العلم والدين".[١٨] ومن هنا، نلاحظ أن العلمانيين يتفقون على أن الخلاف، هو خلاف بين رجال العلم ورجال الدين، ويكرر العلمانيون نفس التجربة الغربية في موقفها من علاقة العلم بالدين، وذلك لأن أغلبهم يرى نفسه من خلال الانتظام في التجربة التاريخية الغربية، مع تجاهل واضح لأصول الثقافة التي ينتمون إليها، والاختلاف الواضح بين طبيعة المسيحية، وطبيعة الإسلام، وهذا ما أبرزه أحدهم حين قال: "إن تبعات المسيحيين أثقل من تبعات المسلمين في مناهضة العلماء والمفكرين الذين أوذوا في ظل المسيحية، فستراهم كثيرين جداً، ومصدر هذا أن الإسلام حر طليق لا يأخذ العقل الإنساني بما لا يطيق، ولا يكرهه على الإيمان بما لا يفهم، ولا يضع أمامه الأسرار التي يجب أن يقبلها دون روية أو تفكير، ولهذا فإن الإسلام أشد نصراً للتجديد".[١٩]

٣- ويحيل العلمانيون، الخلاف بين العلم والدين إلى دور السياسة فيقول طه حسين: "إن العلم نفسه لا يستطيع الأذى، والدين نفسه لا يريد ولا يستطيع الأذى، ولكن السياسة تريد، وتستطيع الأذى، وهي تتخذ العلم حيناً وسيلة إلى هذا الأذى وتتخذ الدين حيناً آخر وسيلة إليه"،[٢٠] ومن جانب آخر يكرر أهمية دور السياسة في علاقة

العلم بالدين، فيرى: "أن الذي قيد حرية الفكر، والذي اضطهد الناس هو السلطة الحكومية، ما دام الدين بعيداً عن الحكومة فإن كهنتهم لا يمكنهم أن يضطهدوا أحداً، أما إذا صار الدين والدولة جسماً واحداً أمكن لرجال الدين أن يضطهدوا من يشاؤون؛ وذلك لأن رجال الدين كانوا قابضين على أزمة السلطة في الدولة، ومن ثم فهناك طائفة من الناس تضطهد الناس باسم الدين، وقد تكون هذه الطائفة من رجال السياسة أو من رجال الدين"،[٢١] ومن ثم يمكن القول: إن العلمانيين يتفقون على أهمية دور السياسة في تعميق الخلاف بين العلم والدين، وهذا أيضاً تكرار للتجربة الغربية في علاقة العلم بالدين.

٤- ومن جانب آخر يتفق العلمانيون على أن الخلاف بين العلم والدين يستمد قوته وعنفه من أن الدين حظ الكثرة، في حين أن العلم هو حظ القلة فيقول طه حسين: "إن الخلاف بين العلم والدين لا يستمد قوته وعنفه من الفرق الجوهري بين العلم والدين فحسب، وإنما يستمد قوته وعنفه من مصدر آخر، وهو أن الدين حظ كثرة، والعلم حظ قلة، فسواد الناس مؤمن ديان، مهما يختلف العصر، والطور، والمكان والعلماء، والمفلسفون قلة دائماً، فليس غريباً أن تظهر الخصومة قوية عنيفة بين هذه القلة الشاذة التي نسميها العلماء أو الفلاسفة، وبين السواد"[٢٢] ويبرز سلامة موسى أن سطوة الجماهير هي المحركة للنظم السياسية، فيقول: "يجب أن نذكر بأن الحكومات مؤلفة من الجماهير، وقد تكون من صفوة الجماهير، ولكنها تبقى مع ذلك متأثرة بروحها تحسب لها، وتقدر عواقب غضبها، وتتملقها باضطهاد من ترغب في اضطهاده".[٢٣]

٥- ومن ناحية أخرى انتقد طه حسين الصورة السيئة التي كان عليها حال المدافعين عن الدين في المجتمع، وذلك من خلال حادثة "الإسلام وأصول الحكم" و "الشعر الجاهلي" فالشيوخ حاكموا علي عبد الرازق وأخرجوه من زمرة العلماء، وفصلوه من منصبه، ويرى طه حسين أن الشيوخ "يوظفون نصاً في الدستور ينص على أن الإسلام هو دين الدولة الرسمي، فإن معنى ذلك أن الدولة مكلفة بحكم الدستور حماية الإسلام من كل ما يمسه أو يعرضه للخطر، ومعنى ذلك أن الدولة مكلفة أن تضرب على أيدي الملحدين وتحول بينهم، وبين الإلحاد، ومعنى ذلك أن الدولة مكلفة أن تمحو حرية الرأي محواً في كل ما من شأنه أن يمس الإسلام من قريب أو من بعيد سواء صدر ذلك عن مسلم أو غير مسلم".[٢٤]

ولأن نموذج الرجل الديني المحافظ هو أحد أسباب تعميق الخلاف بين العلم والدين

فقد طالب طه حسين بتجديد الأزهر، عسى أن يدرأ الفجوة فيقول: "لا أريد تجديداً في الأدب، إنما أريد تجديداً في الأزهر".[٢٥] وينبغي ألا تخاف الدولة من المحافظين، لأن الدولة كانت تخاف من المحافظين في الأزهر، ولم تكن تمس الأزهر بالإصلاح إلا على إسراف في الرفق... وينبغي على الأزهريين أن يعوا أن مصدر تعليمهم القديم لا يعدهم للنهوض بالأعباء التي تفرضها هذه المناصب، ومن ثم ينبغي أن تمحى الفروق بين الأزهريين وبين طلاب المدارس الحديثة".[٢٦]

وإذا كان هذا هو موقف التيارات العلمانية من علاقة العلم بالدين، فإن التيار الإصلاحي يرى أنه لا تعارض بين الإسلام والعلم، وأن ما حدث في أوروبا لا ينبغي أن يتكرر في العالم الإسلامي، ومن ثم فقد روَّجت الحركة الإصلاحية لمقولة: إن الإسلام لا يعارض العلم، بل إن القرآن قد جاء بالعديد من الاكتشافات العلمية، ومن ثم فإن حركة الإصلاح ترى "أنه لا بد من أن ينتهي أمر العالم إلى تآخي العلم والدين، على سنة القرآن والذكر الحكيم، ويأخذ العالمون بمعنى الحديث الذي صح معناه، تفكروا في خلق الله، ولا تفكروا في ذات الله".[٢٧]

ومن هذا المنطلق، حاول محمد عبده في محاوراته مع فرح أنطون أن يؤكد أن "طبيعة الإسلام تأبى اضطهاد العلم بمعناه الحقيقي، فلم يقع من المسلمين الأولين تعذيب ولا إحراق لحملة العلوم الكونية، ومقومي العقول البشرية".[٢٨] ويرى محمد عبده أن ما حدث من اضطهاد إنما هو نتيجة للجهل بالدين فيقول: "لا ريب أنك قد أيقنت بأن السبب الذي يسميه الأديب - أنطون- اضطهاداً إنما هو بسبب جهلهم بدينهم، فالدواء الذي ينجح في شفائهم من هذا الداء لا يكون إلا بردهم إلى العلم بدينهم، والتبصر فيه، والوقوف على أسراره، ... كان الدين واسطة التعارف بينهم وبين العلم، فلما ذهبت الواسطة تنكرت النفوس، وتبدل الأنس وحشة"،[٢٩] ومن ثم فإن محمد عبده يرجع اضطهاد العلم عند المسلمين إلى جهل المسلمين بدينهم؛ لأنهم لما كانوا على دراية كاملة بها تقدموا في مختلف مجالات العلم.

ويتفق محمد عبده مع العلمانيين، في أن الخلاف بين العلم والدين هو خلاف بين أهل العلم وأهل الدين، فيقول: "لم يكن جلاد بين العلم والدين، وإنما كان بين أهل العلم وبين أهل الدين شيء من التخالف في الآراء، شأن الأحرار في الأفكار الذين أطلقوا من غل التقييد".[٣٠]

ومن جانب آخر يتفق الموقف الإصلاحي مع المواقف العلمانية في الدور السيء للسياسة في الخلاف بين العلم والدين، فيرى محمد عبده في حواره مع فرح أنطوان أن

السياسة بالفعل قامت بهذا الدور فيقول: "إن شئت أن تقول: إن السياسة تضطهد الفكر أو الدين أو العلم، فأنا معك من الشاهدين، أعوذ بالله من السياسة، ومن لفظ السياسة، ومن معنى السياسة، ومن كل حرف يلفظ من كلمة السياسة، ومن كل خيالي يخطر ببالي من السياسة، ومن كل أرض تذكر فيها السياسة"[٢١].

ومما سبق يتضح أن الجدل الدائر حول علاقة العلم بالدين تأرجح بين نزعة عقلية ابتغاها التيار العلماني في حصر أسباب الخلاف بين العلم والدين مثل دور السياسة، وخلاف رجال العلم مع رجال الدين، والخلاف بين طبيعة العلم وطبيعة الدين، وإن كان حديث هذا التيار لا يخلو من تكرار نمط موقف الحضارة الغربية من علاقة العلم بالدين، ومن جانب آخر فقد ركزت الحركة الإصلاحية على أن الإسلام لا يضطهد العلم، ولكن اضطهاد العلم نتج عن الجهل بالإسلام، وكذلك فقد اتفق التيار الإصلاحي مع العلمانيين على دور السياسة في اضطهاد العلم، وإن الخلاف بين العلم والدين هو خلاف بين أهل العلم وأهل الدين.

الهوامش:

(١) - الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٣، ص ٧٠.

(٢) - المرجع نفسه، ص ٧٦.

(٣) - المرجع نفسه، ص ٢٥٩.

(٤) - محمد عبده، **الإسلام دين العلم والمدنية**، ص ١٢٩.

(٥) - محمد عبده، **الإسلام والمسلمون**، دار الهلال، القاهرة، ١٩٨٧، ص ٨١.

(٦) - قاسم أمين، **تحرير المرأة**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣، ص ١٤٣.

(٧) - طه حسين، **من بعيد**، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٨، ص ٢٥٤.

(٨) - إسماعيل مظهر، **ملقى السبيل**، ص ٢٦.

(٩) - سلامة موسى، **التثقيف الذاتي**، ص ١٧.

(١٠) - سلامة موسى، **أحاديث إلى الشباب**، سلامة موسى للنشر والتوزيع، ١٩٦٩، ص ٢٠٦.

(١١) - سلامة موسى، **ماهي النهضة؟**، ص ٢٦.

(١٢) - سلامة موسى، **اليوم والغد**، ص ٢٠.

(١٣) - هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب**، ص ٥٧.

(١٤) - إسماعيل مظهر، **ملقى السبيل**، ص ١٠٨.

(١٥) - المرجع نفسه، ص ٩٠.

(١٦) - طه حسين، **من بعيد**، ص ٢٣٤.

(١٧) - إسماعيل مظهر، **ملقى السبيل**، ص ١٠٧.

(١٨) - قاسم أمين، **المرأة الجديدة**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣، ص ١٠٨- ١٠٩.

(١٩) - طه حسين، **من بعيد**، ص ٢٢٦- ٢٢٧.

(٢٠) - المرجع نفسه، ص ٢٣٥.

(٢١) - سلامة موسى، **حرية الفكر**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣، ص ٣٢- ٣٤.

(٢٢) - طه حسين، **من بعيد**، ص ٢١٢.

(٢٣) - سلامة موسى، **حرية الفكر**، ص ١٠٥.

(٢٤) - طه حسين، **من بعيد**، ص ٢٤٣.

(٢٥) - طه حسين، **تجديد**، دار الفرجاني، بيروت، ١٩٨٤، ص ١٩.

(٢٦) - المرجع نفسه، ص ٢٤.

(٢٧) - محمد عبده، **الإسلام دين العلم والمدنية**، سينا للنشر والتوزيع، ١٩٨٨، ص ١٦٣.

(٢٨) - المرجع نفسه، ص ١٤٣.

(٢٩) - المرجع نفسه، ص ١٧٣.

(٣٠) - المرجع نفسه، ص ١٦٩.

(٣١) - المرجع نفسه، ص ١٤٧.

الهوية من منظور فلسفة الأديان: دراسة وتوثيق:

بقلم: علي أبو الخير*

الإنسان هو محور اهتمام القرآن الكريم، وعليه تدور آياته الكريمة، لكن اهتمام القرآن بالإنسان كهدف قرآني لا يتطابق مع الفكر البشري الذي يسعى إلى الارتقاء بالإنسان لإسعاده مادياً ومعنوياً وحتى روحياً انطلاقاً من معطيات دنيوية بعيداً عن الدين والوحي..

فما هي هوية الإنسان بحسب فلسفة الأديان؟ وكيف يمكن المقارنة بين الفهم البشري لهذه الهوية والفهم الديني الوحياني لها؟

وما هي علاقة مفهوم الاستخلاف في تشكيل محددات ومكونات هذه الهوية؟

* باحث في الفكر الإسلامي من مصر.

نطرح مسألة الهوية (كإحدى مكونات شخصية أي شعب) إما استناداً إلى مقياس إقليمي قومي، أو أممي ديني. وهذا الطرح المعاصر يصبغ هوية أي شعب بتاريخ هذا الشعب أو ذاك، محددين هذا التاريخ بعناصر الخصوصية والتميز والأصالة، وكل هذه العوامل تختزن عند المفكرين المعاصرين فى الذات الجمعية بعد إعادة بعث مكونات حضارتها التي قد تكون غارقه فى القدم. الهوية القوميه تستند إلى التاريخ لتحدد تميزها وتفردها وأصالتها، ولكن دوماً ما ترتبط الهوية القوميه بالافتخار بالجنس القومي، فاذا ما أصبحت هذه الدوله قوية عسكرياً فإنها تفتح لنفسها مجالاً حيوياً من الأفكار والأرض، فتحاول إثبات تميزها فتنشر فكرها أو تطلق لجيوشها المجال فى توسعة رقعة أرضها تمهيداً لإثبات نظرية التفوق القومي العرقي، فتندلع الحروب كما حدث في الحربين العالميتين الكبيرتين، كما أن إطلاق الهوية الدينية من جانب القوى المهيمنة على اعتبار إقليمي أو أممي، فإنها تطلق لنفسها العنان لفرض دينها وإلغاء الأديان الأخرى، فتشتعل الحروب، كالحروب الصليبية التى انطلقت بعد أن أشعل البابا أوربان الثاني في الدول الأوروبية عام ١٠٩٥ الحرب ضد الشرق المسلم بصيحة تحدد هوية المقاتلين المنضمين الذين ذهبوا وقود الحرب التي دامت مائتي عام، وحدد البابا رؤيته لهذه الحرب فى مقولته: "الرب يريد هذه الحرب".

لكن الإسلام والإسلام وحده هو الذي حدد وصاغ ذات الإنسان وهويته على مفهوم إنساني، يمكن إرجاعها الى الفطرة التي يولد الإنسان عليها، والقرآن الكريم صاغ هوية ذلك الإنسان عندما مزج بين الممكن والمثال، بين الطموح البشري والضمير الإنساني، هذا المزج القرآني هو الذي كيّف حياة الإنسان المؤمن والكافر عندما منح الله جل شأنه حرية الاختيار للإنسان المكلف بالخلافة على الأرض، هذه الحرية الاختيارية هي هوية الإنسان العالمية كما جاءت في القرآن الكريم. هوية الإنسان إذاً في القرآن هوية مثالية، المثالية فيها قد لا ترتبط إلا بالمؤمنين الصالحين من البشر، ولكنها عند غير المؤمنين فطرة فطر الله الإنسان عليها ترفض الظلم والاستعلاء والاستبداد والقهر وكبت الآراء، ومن خلال هذه الفطرة تأتي آيات القرآن الكريم لكي تحدد نوعين من الهوية هوية إنسانية عالمية، وهوية إيمانية خصوصية. يأتي هذا البحث في كيفية صياغة الهوية من منظور قرآني، ويركز على العناصر التالية:

أولاً: عوامل بناء الهوية فى القرآن الكريم.

ثانياً: الهوية في المنظور التوراتي.

ثالثاً: الهوية في المنظور الإنجيلي.

رابعاً: الهوية في القرآن الكريم.

خامساً: هوية الأمة المؤمنة كما جاء في القرآن الكريم.

١- الهوية وعوامل بنائها في القرآن الكريم:

الإنسان هو محور اهتمام القرآن الكريم، وعليه تدور آياته الكريمة، ولكن الاهتمام بالإنسان كهدف قرآني لايتطابق مع الفكر البشري الذى يسعى إلى الارتقاء بالإنسان لإسعاده مادياً ومعنوياً أو حتى روحياً. هوية الإنسان في القرآن هو كونه خليفة، حيث جاءت بالدعوة إلى رب العالمين وإلى الحق الذي يتساوى فيه أبناء آدم وحواء، وجاءت بذلك لأن إنساناً واحداً خلق الله فيه مِنْ قوة الروح ما يكافىء العصبيات والضلالات جميعاً ويتغلب عليها ويجريها فى غير مجراها،[١] وهوية الإنسان كخليفة لا تعني آدم عليه السلام وحده فما كان آدم بعينه ليفعل ذلك، ولكن الحوار فى الآية الكريمة **﴿وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفه﴾**[٢]، كان يدور عن الجنس البشري أو الإنسان الذي قرر الله خلقه[٣] فالخلافة هى مسؤولية عامة لا يجوز لفرد أن يستأثر بها أو أن يحتكر اللقب، وإنما يضطلع بها البشر المؤمنون الذين يقبلون التكليف ويتطوعون بتنفيذ إرادة الله بهذا الاستخلاف. الهوية في القرآن هوية إنسانية عامة تحدد خصائص الإنسان بصفاته التي وضعها الله فيه يوم خلقه، بل قبل خلقه **﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا﴾**،[٤] ومن أجل بناء شخصية انسانية متكاملة حرة ومتميزة وفريدة فقد تطلب الأمر عدة عوامل لبناء الهوية الإنسانية العامة:

أولاً :

عامل عقلي:

حيث خلق الله العقل للإنسان وذلك للتمييز بين الخطأ والصواب، ومن أجل العقل فقد تطلب حرية الاختيار والتي هى نتيجة للعقل وليست سبباً له، والقرآن الكريم حرص على إيقاظ العقل وإطلاق حرية إمعان النظر والفكر الضروري لحرية العقل والتفكير لعدم جبر الإنسان لمعرفة الله إلا بعد تمحيص عقله؛ لأن القرآن الكريم كان يخاطب أقواماً ينكرون، وأقواماً يشكرون وأقواماً يدينون بالتوراة والإنجيل، ويختلفون في مذاهب الربوبية والعبادة، وكانت دعوته للناس كافة من أبناء العصر الذي نزل فيه وأبناء سائر العصور، ومن أمة العرب وسائر الأمم، فلزم فيه تمحيص القول بالربوبية عند كل خطاب، وقامت دعوته كلها على تحكيم العقل فى التفرقة بين عبادة وعبادة، بين الإله الأحد؛ وتلك الآلهة التي كانت تعبد يومئذ بغير

برهان.[٥]

حرص القرآن الكريم من البداية على جعل العقل وسيلة الإنسان لمعرفة الخالق وباقي المخلوقين على السواء، فكانت الوحدة تقوم على أساس قاعدة النظرة الإنسانية التي أودعها الله سبحانه وتعالى فى الإنسان، وهيأه لهذه الخلافة الإلهية في الأرض.[٦]

وقد كانت الظروف الإنسانية والحياتية فى البداية ملائمة لأن تأخذ هذه النظرة دورها في تحقيق الوحدة واستمرارها باعتبار بساطة الحياة الاجتماعية وعدم وجود التعقيد فى ظروفها.[٧]

فالعقل هو أول عوامل بناء الهوية الإنسانية؛ لأن الإنسان كما يصوره القرآن الكريم مخلوق مقدس خليفة لله فى أرضه وهذه هي مسؤوليته وعليها تتحدد هويته العالمية، وعندما أرسل الله في ما بعد الرسل للأقوام الذين اتبعوا أهواءهم وتنكبوا طريق الهدى فعبدوا أوثاناً وأشركوا مع الله آلهة أخرى، كان هؤلاء الرسل يتبعون طريق العقل أولاً لهداية أقوامهم، فالدين وسيلة لا غاية، [٨] وعندما أمر الله الملائكة بالسجود لآدم ﴿**وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس...**﴾[٩] كان الأمر الإلهي تكريماً لبني الإنسان أجمع، اعتبر الإنسان المركز والمحور الذي خلق الله من أجله كل المخلوقات، ولأنه كذلك فقد كرمه الله جل علاه ﴿**ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم فى البر والبحر......**﴾[١٠]، ﴿**وصوركم فأحسن صوركم**﴾.[١١]

فالخطاب القرآني هو المتميز بانطلاقه من الحقيقة الكاملة، من الجوهر الثابت ليتعامل ويتفاعل بعد ذلك مع الفرع المتغير فى الزمان والمكان، أي مع تطور حياة الإنسان والمجتمع، من أجل ذلك تميز القرآن الكريم في التعبيرعن مصدر الحقيقة فى الإنسان،[١٢] وأولى هذه الحقائق ارتباط العقل في الإنسان بالوحي الصادر عن الله الذي خلق الإنسان وميزه بالعقل، ومجال العقل البحث في أسرار الكون والطبيعة، والعقل مناط التكليف وأساس المسؤولية، به يدرك الإنسان الأمور، وتعطيل القوة العقلية ينتج عنه الجهل من نور العلم الذي هو أساس الإيمان الحق والاعتقاد الصحيح والمعرفة اليقينية، وكتاب الله الكريم مليء بالأحكام والاستدلالات العقلية في ما يتعلق بالأمور الغيبية مثل: ﴿**لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا**﴾.[١٣]

﴿**ما اتخذ الله من ولد؞ وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق؞ ولعلا بعضهم على بعض**﴾.[١٤]

ومنها ما يتعلق بأمور لا يستطيع العقل القاصر إدراكها، ولكن العقل القاصر هذا

يدرك أن قوة أعظم هي التي خلقت وأبدعت وصورت، وهذا لا يتنافى مع التصور العقلي الذي ميّز الانسان.

﴿أمن خلق السماوات والأرض﴾.[١٥]

﴿إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الالباب﴾.[١٦]

﴿إنما يتذكر أولوا الألباب﴾.[١٧]

﴿أمن يبدؤا الخلق ثم يعيده﴾.[١٨]

وهي آيات تدل على أن عمليات التعقل والتفكير استندت على المشاهدة التي هي أقوى الأدلة على التفكير (العقلي)، ولمَ لا، والله سبحانه أمر الإنسان بطلب البرهان على كل حقيقة تعرض عليه، وقد أخرج القرآن أكثر من مرة أهل الملل المخالفة، واعتبر أن كل كلام لا يعتمد على برهان لا يكون علماً ولا يرمز إلى مرتبة العلم، بل هو فرض أو تخمين وهو في أحسن الأحوال ظن لا يصل إلى العلم؟ [١٩] والقرآن الكريم ينص على :

﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾.[٢٠]

﴿وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر۞ وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون﴾.[٢١]

ثانياً :

العامل الإرادي لبناء الهوية:

حبا الله الإنسان بالإرادة وهي تلك التي تشمل أوجه السلوك الإنساني وتنظم موقفه وعلاقته بغيره ومجتمعه على كافة مستويات هذا المجتمع بل علاقته بالوجود كله، بكائناته العاقلة وغير العاقلة؛ لأنه هو الخليفة المتصرف في ملكية الله سبحانه وتعالى بموجب استخلاف المالك له وفي حدود ما قرره المالك جل وعلا، لقد شاءت إرادة الله أن يختلف الناس وأن تتنوع الحضارات وتتمايز الأمم وتتعدد المعتقدات؛ لذلك فالقرآن الكريم لم يبشر أبداً بوحدة الجنس البشري في عقيدة واحدة (ولو كانت عقيدة التوحيد). فالقرآن الكريم يقول: **﴿وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا۞ إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾**،[٢٢] للتعارف المتنوع بين شعوب الأرض وقبائلها بكل أديانها ومذاهبها، والأكرم هو الأتقى عند الله وليس عند الإنسان، فإرادة الإنسان تقف عند التبليغ بالتي هي أحسن والإنسان المؤمن بالله هو الأكرم، ولكنه ليس الذي يقوم بفرض التوحيد على باقي الشعوب بحد السيف فـ **﴿لا إكراه في الدين﴾**،[٢٣] إن الإنسان يتحمل مسؤولية اختياره بإرادته، فلا شك في أن وحدة الجنس البشري في

فكر واحد وانتفاء أي معارضة أو خلاف ينهي حرية الإرادة، ومن ثم تسقط المسؤولية.[٢٤]

لقد حدد الله للإنسان إرادته الحرة التي جاءت عبر المحاولات والخطأ فى المسيرة الإنسانية، ولكن الإنسان يتوجس من المخالفة، ويندفع غريزياً إلى إزالة التعدد إما بالابتلاع أو بالذوبان فيه،[٢٥] حاولت حضارات ابتلاع المخالفين أو تحويلهم إلى مذاهبها وأديانها من خلال التنكيل والتعذيب، وكل الحضارات التى قامت على فكر بشري بشّرت بوحدة الجنس البشري بإرادتها وتحت أعلامها وفى ظل فلسفتها التي اعتقدت أنها لخير البشرية كافة، وادعت أنها بتحقيق هذا الخير بالقوة المسلحة وإجبار الناس على الدخول فى نظامها أو في ملكوت الله، كل هذه الحضارات انتهت بقهر الكيانات المخالفة واستعمارها وإخضاع مصالحهم وتطورهم لمصالحها هي.

وما من حضارة استطاعت أن تدخل كل الناس فى نظامها لأن ذلك مخالف لإرادة الله، وإرادة الإنسان أيضاً التي ترفض القهر والكبت فضلاً عن فرض الرأي بالقوة ولو كان فيه خير البشرية، ولذلك جاءت الآيات القرآنية الكثيرة تؤكد حق الإرادة للإنسان والتي هي أحد عوامل بناء هويته.

﴿فمن شاء فليؤمن٭ ومن شاء فليكفر﴾[٢٦]

﴿ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعاً٭ أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾[٢٧]

القرآن الكريم إذن أعطى الحصانة الإنسانية لإرادة البشر جماعات وأفراداً، هذه الحصانة الإنسانية تفرض على الجماعة الصالحة أو المؤمنين الصالحين حماية كل البشر من الطواغيت أياً كانت دياناتهم لجعل الإرادة الحرة وحدها هي التي تجذب غير المؤمن للانضمام للجماعة الصالحة، حتى لا تنتفي إرادة الإنسان وتتعرض المجتمعات للخطر عندما تتعرض لمحاولات الدول الاستعلائية في فرض إراداتها على مقدّرات دول أخرى، تحت الشعار القديم نفسه وهو هداية البشر وتوحيدهم فى مجتمع واحد أو الدخول فى دين واحد.

ثالثاً :

المنهج التربوي و الثقافي لبناء الهوية:

﴿وإذ قلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغداً حيث شئتما٭ ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين...﴾.[٢٨]

لقد كانت التربية الإلهية لآدم عليه السلام أول معالم تحديد الهوية الإنسانية،

فقد نهى الله آدم عن الاقتراب من الشجرة، وهو نهي اختيار لا نهي إجبار، وإلا لكان إسقاطاً لحرية الاختيار، وقد اقترنت الدعوة القرآنية لكل البشر بالاقتداء بالرسل كمنهج تربوي ثقافي.

﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾،[٢٩] لقد كان تعليم الله لآدم هو بذرة الثقافة الإلهية للإنسان لكي يكون عالماً بالأشياء أسمائها وصفاتها، أسماء الإنسان والحيوان والنبات والجماد، علم كامل من الثقافة تميز بها الإنسان لكي يتمكن من عملية الاستخلاف التى خلقه الله لأجلها.

ولا يمكن للإنسان حسم قضايا الإيمان والكفر إلا بالثقافة التى تميزه عن باقي المخلوقات، الثقافة ومفرادتها هي التي حدّدت مسيرة الإنسان من زمن آدم حتى العصر الحديث، لقد علَّم الله الإنسان الأسماء والعلوم وحدّد له طرق الاستفادة من العلوم، ثم منحه نبذات يسيرة من كيفية التعامل مع المخلوقات من باب العلم:

﴿الله يعلم ما تحمل كل انثى وما تغيض الأرحام وما تزداد﴾[٣٠]

﴿وانزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس﴾[٣١]

﴿والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع...﴾[٣٢]

﴿الذى جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون﴾[٣٣]

﴿وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر...﴾[٣٤]

﴿وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها﴾[٣٥]

﴿وهو الذى مد الأرض وجعل فيها رواسي وأنهاراً ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين﴾[٣٦]

واقترنت الثقافة القرآنية بالتربية الإلهية، فالاقتداء بالرسل أهم وأبرز المعالم التربوية القرآنية التى تحدد للإنسان طريقه نحو الرفاه الإنساني الديني والدنيوي، الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، وحرص القرآن الكريم على مخاطبة المؤمنين عند توجيه الخطاب التربوي بـ:" **أيها الذين آمنوا**" تزكية لهم وتربية دينية تعتمد على العاطفة والتعقل.

﴿أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده﴾[٣٧]

﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾[٣٨]

﴿يا أيها الناس اذكروا نعمة الله عليكم هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض﴾[٣٩]

وفي القصص القرآني أسلوب تربوي يعتمد الحجة والمنطق، يعطي العبرة

للمكذبين بالرسل وبدعوتهم إلى الإخلاص في توحيد الله وعبادته ليكون بحق الخليفة الذي يستحق شرف الخلافة في الأرض بعد أن سخّر له كل ما في الكون لخدمته.

الجماعةُ المؤمنة التي ستقوم بالتبليغ هى التي ستنفذ المنهج التربوي الذي يرفض التعصب الممقوت، ويرفض تقسيم الناس على أساس الطبقات الاجتماعية التي ينتمون إليها.

رابعاً :

النفحة الإيمانية لبناء الهوية:

لم يترك الله الإنسان لعقله فقط، بل منحه دفعة إيمانية قوية روحانية خالصة تعمر قلبه، حتى يتمكن من تقبل الصدمات الحياتية والروحانية التي تواجهه أثناء مسيرة حياته، وهي نعمة إلهية للإنسان. يقول الحق في كتابه الكريم: ﴿**وأصبح فؤاد أم موسى فارغاً إن كادت لتبدي به لولا أن ربطنا على قلبها لتكون من المؤمنين**﴾(٤٠)، النفحة الإيمانية في القلب الذي يملك الحدس والوجدان والعواطف؛ فإذا كان العقل يفكّر في السموات والأرض والكون، ويصل بالتالي إلى نعمة الإيمان بخالق الكون، فإن الله يربط على قلبه هذا الإيمان فلا يعود للتشكك فى إيمانه، ولا يصبح العقل مصدر نقمة إن هو فكّر في الغيبيات الإلهية وفي ذات الله جل شأنه، فطالما وصل لاقتناع بأن خلق هذا الكون ليس عبثاً، تغمره النفحة بأنوارها القدسية فيثبت على الحق الذي هداه الله إليه، فيتفرّغ العقل لإعمار الكون واستغلال كل موارده لسعادة البشر على اختلاف مللهم ونحلهم.

والنفحة الإيمانية تفطر الإنسان على حب الخير ورفض الظلم ونجدة المظلوم وإيثار الغير على النفس ولو كان بها خصاصة، مناط التكليف العقل، ومناط الإيمان القلب وهما توأمان متلازمان ضروريان لحياة الإنسان واختياره، وهما أساس كل دين إلهي؛ فمنذ نوح وحتى محمد صلوات الله عليهم، والدين عند جميع الأمم أول ما يمتزج بالقلوب ويرسخ في الأفئدة وتصطبغ النفوس بعقائده، فهو سلطان الروح ومرشدها، فلم يترك الله الإنسان سدى بل أعطاه كل الملكات الفطرية والتعليمية لكي يصل بنفسه إلى الحق المبين.

٢- هوية الانسان فى التوراة:

حددت التوراة هوية الإنسان ببركة الرب التي منحها لإبراهيم عليه السلام، وتلك البركة التي يتبارك بها تميز بين الإنسان الصالح والإنسان غير الصالح ففي سفر

التكوين خطاب من الرب لإبراهيم: "ويتبارك فى نسلك جميع أمم الأرض"،[٤١] هذه البركة خرجت من إبراهيم من نسله الإسحاقي والإسماعيلي على السواء، وانتشرت دعوته عبر ذريته من الأنبياء والأصفياء، فشملت معظم الجنس البشرى، والبركة التي ذكرتها التوراة تختص بعقيدة التوحيد التي انحرف عنها البشر حتى أغرقهم الله بالطوفان أثناء نبوة نوح عليه السلام، لذا كان وجود شعب كامل يدين بعقيدة التوحيد الإبراهيميه ضرورة لازمة لكي تنتشر دعوة إبراهيم عبر ذريته، وهذا ما يتفق وما جاء في القرآن الكريم: ﴿**إنى جاعلك للناس إماماً**﴾،[٤٢] ولا يعني الإمام للناس سوى تحديد هوية كل الناس، باعتبار الإنسان هو نفسه المخلوق المقدّس الذي كرّمه الله، إبراهيم الذي جعله الله أباً لجمهور من الأمم هو الذي منحه الله ذرية تعرف الله وتعبده وتوحده وعليها عبء نشر دعوة التوحيد تلك لتتحدد مسؤولية الدعاة من ذرية إبراهيم.

التوراة ليس فيها ذكر لاستخلاف الله للإنسان في الأرض، ولكن المؤكد أن التوراة قبل التحريف كانت تتضمن إشارة إلى هذا الاستخلاف ففي سفر التكوين: "أما أنا فهو ذا عهدي معك وتكون أباً لجمهور من الأمم؛ لأني أجعلك أباً لجمهور من الأمم وأثمرك كثيراً جداً وأجعلك أمماً، وملوك منك يخرجون، وأتم عهدى بيني وبينك وبين نسلك من بعدك فى أجيالهم عهداً أبدياً"،[٤٣] هذا العهد هو استخلاف إبراهيم وذريته للأرض، وهو استخلاف للإنسان الصالح، الذي يستحق الاستخلاف. وليس المقصود بجعله أباً لجمهور من الأمم أن تخرج هذه الأمم من صلبه. بل أن يكون لهم إماماً يقتدون به فى سيرهم إلى الله تعالى، وأيضاً فإن الوعد له من الله تعالى أن يكون من نسله أنبياء وأئمة يدعون الناس لطاعة الله وعبادته،[٤٤] ويفهم ضمناً من استخلاف إبراهيم وذريته وتجلي دعوته بين أمم الأرض أن الاستخلاف أعطي للإنسان في أول عهده ولما نزع الإنسان إلى الشر والجهل جعل قضية الاستخلاف تختصر في إبراهيم ودعوته، التوراة إذاً حددت هوية الإنسان الذي يجب أن يحكم وخصائص هذا الحاكم المؤمن.

على أن التوراة، ونقصد بها العهد القديم ظلت تدافع عن الإنسان وتميزه عن سائر المخلوقات، فقد رتب العهد القديم نشأة الكون في ستة أدوار؛ كل دور منها سمي يوماً، ففي الأيام الثلاثة الأولى خلق النور ثم الماء، ثم فصل بين ماء أعلى وماء أسفل، فكانت السماء والأرض، وفي الأيام الثلاثة الأخرى ظهرت نباتات الأرض والكواكب في السماء، وبها ظهر الليل والنهار، ثم ظهرت زحافات الماء والطيور

وأخرجت الأرض أنفساً حية من الحشرات والبهائم، وأخيراً ظهر الإنسان.(٤٥)

وفى هذا الترتيب يبدو منطق جيد، خلقت الأشياء الدنيا الأساسية أولاً، ثم ظهر بعدها ما يحتاج إليها وتتوقف حياته عليها، فالعشب لا يوجد إلا بعد ظهور الأرض وبعد الماء، والحيوانات تحتاج إلى الماء والعشب، والإنسان يحتاج إليها جميعاً، فخلق بعدها، وهو سيدها وكلها مُسخرة له.

ولكن مع تبني قبائل إسرائيل للمفهوم الاحتكاري للتوحيد، فإن مفسري التوراة ومحرفيها أخذوا يضيقون من انتشار التوحيد بين الأمم وجعلوا من شعب إسرائيل وحده هو المعني بعناية "يهوا" إله إسرائيل، وجعلوا محور التاريخ الإنساني يدور حول تلك القبائل التوراتية، وإن هوية الشعب الإسرائيلي هوية توراتية تلمودية، فاليهود الذين تخلوا عن تعاليم الرب حاقت بهم لعناته وأصابتهم نكساته، ورغم انحراف اليهود عن تعاليم الأنبياء فقد ظلوا يعتبرون " يهوا" راعي الأمة الإسرائيلية، وأن التوراة والتلمود تدور حول الإنسان الإسرائيلي، وأن الوسيلة الوحيدة لارتقاء الجنس البشري تتمثل فى حكم الإسرائيليين للعالم، وأن الإسرائيليين عليهم أن يرحلوا ومعهم الكتاب المقدس إلى الأرض المقدسة لتكون أورشليم عاصمة العالم، وكل موطن يعيشون فيه هو مكان مؤقت للعودة الميمونة للتحضير لعودة المسيح الذي يحكم العالم من داخل أسوار مدينة الله فى بيت المقدس.

الإنسان في التوراة إذاً انحصر فى الإنسان الإسرائيلي دون غيره، ميزت الغربة هذا الإنسان وجعلته يعيش في أوهام العودة؛ ففي المزامير:(٤٦)

على أنهار بابل هناك جلسنا، بكينا عندما تذكرنا صهيون

على الضفاف فى وسطها علقنا أعوادنا

كيف نرنم ترنيمة الرب في أرض غريبة

إن نسيتك يا أورشليم تنسني يميني

هكذا تميز الإنسان اليهودي المشتت الغريب، باشتياق العودة، وحب للوطن المفقود وكراهية للأرض التي يعيش فيها، وإلى جانب ذلك افتخار اليهود بأنهم شعب منفرد متميز خلق الله الكون من أجله، وبركة الله تجلت فيه وحده، وتوارثوا هذا الافتخار ونأصل فى نفوسهم وأثمر غروراً، فظنوا أنفسهم شعب الله المختار وأن بقية الخلق هم الأمم الذين لا يرقون إلى مرتبة إنسانية، يقول المفكر البريطاني أرنولد توينبي عن هذه العقلية الإسرائيلية: "إن النفسية التي تدمغ اليهود ي أساسها خطيئتهم القاتلة التي ارتكبوها فى حق أنفسهم، إذ كانوا فى سالف العصور الشعب الوحيد الذي بلغ

مكانة روحانية سامية بفضل اعتناقه وحدانية الله، و بلغوا مكانة روحية سامية دون بقية الشعوب، لكن اليهود بعد أن زودهم الله بهذه الحقيقة المطلقة الخالدة، وأودع فيهم فراسة روحانية لا تبارى، تركوا العنان لأنانيتهم فاستهواهم سراب دنيوي خادع، إذ توهموا أن السمو الروحي الذي بلغوه إنما خلعه الله عليهم وحدهم بموجب عقد أبدي يجعل منهم شعب الله المختار.[٤٧]

هذا الاعتقاد اليهودي في الاختيار الإلهي لهم انعكس على اعتقادهم في الألوهية ".. وأعطيتهم قلباً ليعرفوا أني أنا الرب فيكونوا لي شعباً وأنا أكون لهم إلهاً"،[٤٨] وإنه ليتبين أنهم ظلوا يضيقون أفق عبادة الله، ويحصرون مجال الحظوة عندهم جيلاً بعد جيل، فكان شعب الله المختار في مبدأ الأمر عاماً شاملاً لقوم إبراهيم، ثم أصبح بعد بضعة قرون محصوراً مقصوراً على قوم يعقوب ثم أصبح بعد ذلك محصوراً على قوم موسى وحدهم، ثم على أبناء داود وعلى من يدينون لعرشه بالولاء ومن ذريته كان ينبغي أن يظهر المسيح المخلص لهم في أواخر الزمان.[٤٩]

لقد ظل اليهود على ولائهم لفكرة التفوق والعنصرية التي تتناقض تماماً مع الفطرة التى فطر الله الناس _ كل الناس _ عليها والتي لا تميز شعباً عن شعب أو فرداً عن فرد، وإذا علمنا أن اليهود تفرقوا في البلاد وتأثروا بثقافات هذه البلاد، علمنا أيضاً أن هذا التأثر لم يقض إطلاقاً على تلك العقيدة العنصرية؛ ولذلك فإن الدعوة الصهيونية لم تتخل عن قوميتها، وقادة الصهيونية الأوائل كهرتزل وحاييم وايزمان وبن جوريون كانوا علمانيين، ولكن ظل إخلاصهم للقومية اليهودية هو المحرك لجلب التأييد اليهودي، وغير اليهودي لإقامة دولة إسرائيل في فلسطين، يصف ليوبنسكر المفكر اليهودي فى "المسألة الملتهبة" اليهود بأنهم[٥٠] موتى أمام الحياة والأحياء، أجانب أمام المواطنين، غرباء في الأرض التي ولدوا فيها.

وهو يلخص هوية الإنسان الإسرائيلي من مضمون فهمه للتوراة، على أن هوية الإنسان غير اليهودى أو الجوييم هوية تأتي في مرتبة أدنى من هوية الإنسان اليهودي، فنفوس اليهود وحدها مخلوقة من نفس الله وعنصرهم من عنصره حتى لو ارتكبوا المعاصي وتخلوا عن تعاليم يهوا، فهم وحدهم أبناء الله الأطهار جوهراً، كما يعتقدون أن الله منحهم الصورة البشرية أصلاً تكريماً لهم، على حين أنه خلق غيرهم "الجوييم" من طينة شيطانية أو حيوانية، ولم يخلق الجوييم إلا لخدمة اليهود، ولم يمنحهم الصورة البشرية إلا محاكاة لليهود لكي يسهل التعامل بين الطائفتين إكراماً

لليهود، إذ بغير هذا التشابه الظاهري _ مع اختلاف العنصرين _ لا يمكن التفاهم بين طائفة السادة المختارين وطائفة العبيد المحتقرين.[٥١]

فالهوية في التوراة هوية يهودية عنصرية تفتخر بالعرق أكثر من الدين، وتنتصر للقوميه أكثر من الإله، هوية خادمة لليهودية المتفوقة العنصرية، لا مجال لها سوى إثبات التفوق الإسرائيلي وتفرد تلك القبائل اليعقوبية.

٣- هوية الانسان فى الأناجيل:

لم يتردد لقب الإنسان فى دين آخر مثل دين المسيح عليه السلام، وإضافة ابن إلى الإنسان تحدد شخصية عيسى فهو ابن الإنسان ودعوته للإنسان الخاطىء قبل المؤمن، في سفر أشعيا جاءت بشارة بالمسيح "روح السيد الرب عليّ لأن الرب مسحني لأبشر المساكين، أرسلني لأعصب منكسري القلب، لأنادي للمسبيين بالعتق، وللمأسورين بالإطلاق، لأنادي بسنة مقبولة للرب وبيوم انتقام لإلهنا، لأعزي كل النائحين".[٥٢]

فابن الإنسان كلمة لازمة للسيد المسيح تقديراً لشريعة الحب التي نادى بها، لأن الإنسان المقدّس هو محور الكون وسيده، وبشريعة الحب قضى على شريعة الكبرياء والرياء وعلم الناس أن الوصايا الإلهية لم تجعل للزهو والدعوى والتيه بالنفس ووصم الآخرين بالتهم والذنوب، ولكنها جعلت لحساب نفسك قبل حساب غيرك، وللعطف على الناس بالرحمة والمعذرة، لا لاقتناص الزلات واستطلاع العيوب.[٥٣]

والمسيح نفسه موضوع الإنجيل، وهو ابن الإنسان. ولسنا بصدد الحديث عن نقض عقيدة التثليث وزعمها بأن المسيح ابن الله، ولكنا نركز على حقيقة أن هوية الإنسان عند الله في الإنجيل تتلخص في كون المسيح ابن الإنسان وليس فى كل الأناجيل عن المسيح أنه ابن الإنسان (لأنه ولد بغير أب)؛ ما يؤكد أن الإنسان الأب للمسيح هو الإنسان كما اصطفاه الله ليكون خليفة له في الأرض، أو في ملكوت الله. فالمسيح يقول: "الحق أقول لكم: إن من القيام هاهنا قوماً لا يذوقون الموت حتى يروا ابن الإنسان آتياً فى ملكوته"،[٥٤] "فإنى أقول لكم: لا تكملون مدن إسرائيل حتى يأتي ابن الإنسان"[٥٥]، وقال لهم: ابن الإنسان سيد السبت أيضاً،[٥٦] "بل لتعلموا أن ابن الإنسان له سلطة غفران الذنوب"،[٥٧] لأن ابن الإنسان جاء ينشد وينقذ الضالين،[٥٨] يتضح أن ابن الإنسان جاء لكي يقيم ملكوت الله في الأرض وقد فهم المؤمنون الأوائل أو الحواريون هذا الملكوت على أنه الدار الآخره وفهمه اللاحقون كذلك، وإن كانت الإشارة إلى ملكوت الله في دعوة ابن الإنسان قد تبين أن الملكوت الأرضي في الحياة

كان له شأن كبير في دعوة المسيح على أساس شريعة الحب التي جاء بها، كان المسيح في بداية دعوته يكرز بين اليهود باعتباره أحد أنبيائهم، ولكن تحولت الدعوة من خاصة إلى عامة ومن أمة واحدة إلى سائرالأمم، بل إلى الإنسان فرداً كان أو عنواناً يشمل كل إنسان،[٥٩] والحقيقة أن الدعوة اليهودية عبر أطوارها كانت خالية من التسامح، خالية من الحب لغير اليهود، وإن تلك الدعوة اقتصرت على التفوق والتعصب، لذا كانت دعوة المسيح تكميلاً وتتويجاً وسداً للنقص في الشريعة اليهودية، لذلك قال المسيح: "لا تظنوا أني جئت لأنقض الناموس أو الأنبياء، ما جئت لأنقض بل لأكمل، فإن الحق أقول لكم إلى أن تزول السماء والأرض لا يزول حرف واحد أو نقطة واحدة من الناموس، حتى يكون الكل.[٦٠] ولكن اليهود رفضوا دعوته واعتقدوا أن المسيح المنتظر لا يكون إلا ملكاً يكمل مسيرة قبائل إسرائيل لإقامة مملكة يهوذا في أورشليم، ولكن أورشليم صارت شبحاً هزيلاً في عصر المسيح، انتهك اليهود حرمتها ولم يتورعوا عن تدنيس الهيكل وتحويله إلى مغارة لصوص، فأيقن المسيح أن المدينة المقدسة التي أضحت مدينة رذيلة سوف تنهدم "فإنه ستأتي أيام ويحيط بك أعداؤكِ بمترسة، ويحدقون بكِ ويحاصرونكِ من كل جهة، ويهدمونكِ وبيتكِ فيكِ، ولايتركون فيكِ حجراً على حجر لأنكِ لم تعرفي زمان افتقادك".[٦١]

تميزت دعوة المسيح بالحب والتسامح ولم تتميز بالجماعة_ الصالحة المتكاملة من بعده والتي كان عليها أن تكرز بملكوت الله الذي بشر به يسوع، وضاع الإنسان المسيحي بين كلمتي ابن الإنسان الحقيقية وابن الله الوهمية، فاختزن اللاوعي اضطراب المعاني الإلهية ذات الصلة بالوعي والوضعية التي اقتصرت على لاهوت المسيح، على أن المسيح نفسه كان يرمي إلى الارتقاء بالإنسان إلى نور الإيمان الكامل وصدق الاستمساك بروح الشريعة عن يقين لا بطقوسها.

ثم إن دعوة المسيح تحولت بعد عصر الحواريين إلى دعوة لا تمت إلى دين المسيح بصلة، فباسم المسيح أخذ الوثنيون يشيدون حضارتهم تحت شعار ابن الله الوحيد، ومع تقدم الزمن لم يعد هناك ارتباط بين دعوة النبي المتواضع الرقيق الخلق الذي قال: إن رسالته هى فقط التبشير بكلام الله والتكريز بين الأمم بالقادم باسم الرب والتنبؤ بمجيء آخر الرسل أو المعزي الذي سيشهد له، وبين ما تحمله الكنيسة من توجهات غير قائمة على دعوة المسيح.

فإذا كانت دعوة اليهود قائمة على فكرة شعب الله المختار، فإن الدعوة المسيحية الأولى كانت تهدم هذه الفكرة أو بمعنى عصري حديث، فإن الأناجيل الأربعة أول

وثائق معادية للسامية.

على ذلك، فإن هوية الإنسان المحصورة داخل البيت الإسرائيلي خرجت بمسيحيتها إلى نطاق أكثر عالمية وأكثر انتشاراً لا على حقيقة العقيدة، بل على حتمية شرعية حماية تلك العقيدة ونشرها بحد السيف، لا على أساس شريعة الحب، ولكن على شريعة الاستعلاء على الخلق تلك الشريعة وإن ألقت الأضواء على مرحلة متقدمة من تاريخ الإنسان تثبت أن ذلك المخلوق المقدس مرشح من جديد ومهيأ لاستقبال آخر الدعوات التى يجب أن تلهم الجماعة الصالحة المؤمنة بحقيقة موقفها الجديد والمسؤول عن الاستخلاف الحقيقي لله فى أرضه.

٤- دور القرآن الكريم فى صياغة الهوية:

يفرق القرآن الكريم بين هويتين: هوية إنسانية عالمية تشمل الجنس البشري كله، وهوية إيمانية تقتصرعلى المؤمنين بوحدانية الله والمتخلقين بخلق القرآن وبسيرة النبي الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم.

يخاطب القرآن الكريم كل البشر من منظور إنساني متميز بالعقل والإرادة والإدراك والفطرة الإيمانية التي فطر الله الناس عليها، **﴿يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم﴾**[٦٢] **﴿يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه﴾** [٦٣] **﴿يا أيها الناس كلوا مما فى الأرض حلالاً طيباً﴾**[٦٤] **﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾**[٦٥] كما أنه يخاطب النبي الكريم بأنه رسول إلى البشر جميعاً على اختلاف ألسنتهم وألوانهم **﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾**[٦٦] **﴿تبارك الذى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً﴾**[٦٧] **﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس﴾**[٦٨] وفاتحة القرآن التي يتلوها المؤمنون في صلواتهم تنص صراحة على أن الله رب العالمين **﴿الحمد لله رب العالمين﴾**.[٦٩]

ولكن الهوية الإنسانية فى القرآن الكريم قد ميزت هويات البشر بحسب انتماءاتهم العقائدية: هوية للوثنيين، وهوية للمشركين، وهوية لأصحاب الديانات السماوية، فالهوية العامة تشمل البشر جميعاً، أما الهوية الخاصة المميزة التي تندرج تحت المفهوم الذاتي هي تلك التي افترق الناس حولها، وهي التي ميز الله البشر من خلال تصنيفهم الإنساني، فهناك هوية وثنية كأقوام نوح وصالح وهود وقد أهلكهم الله بذنوبهم الشركية جراء عدم تصديقهم أنبياء الله، وهناك هوية شركية تظهر معالمها كثيراً في قريش قبل الإسلام، وهم أهل الجاهلية الذين أشركوا الأصنام مع الله وقالوا: إنما يعبدون الأصنام لتقربهم إلى الله زلفى **﴿ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى**

الله زلفى﴾.[٧٠]

وهناك هوية كتابية تخص اليهود والنصارى، وقد ميز القرآن هؤلاء بأنهم أهل الكتاب، وهي كلمة لطيفة ومعبرة ومؤثرة، فآية النبي ومعجزته هي القرآن الكريم، والقرآن ما هو إلا كتاب معجز خالد، وإطلاق صفة أهل الكتاب على اليهود والنصارى صفة ملائمة لأقوام عرفوا الله وإن ضلوا الطريق في عبادته، وقد حاول القرآن الكريم كثيراً أن يعالج مجمل انحرافات الجنس البشري وأسباب الاختلاف التي كانوا عليها خصوصاً قضية الشرك بالله تعالى، وقد أرجع القرآن أصل الاختلافات إلى الهوى والتعصب للأسماء والشعارات بعيداً عن الالتزامات العلمية والسلوكية كقول اليهود: نحن أبناء الله وأحباؤه، أو قول النصارى: بأن المسيح ابن الله الوحيد.

والشيء الجدير بالذكر أن القرآن حرص على تفنيد مزاعم الوثنيين والكفار وأهل الكتاب ودعوتهم إلى الأصل الجامع المشترك للإنسان قبل الاختلاف، والقرآن ليس فيه آية واحدة تدعو إلى فرض العقيدة بقوة السيف؛ والجهاد للدفاع عن النفس والعرض والأرض والدفاع عن المؤمنين لكي يتمكنوا من عبادة الله ونشر دين الله بالمجادلة وبالتي هي أحسن.[٧١]

ويؤكد القرآن أن الإيمان شوق عميق من أشواق النفس الإنسانية ينساق إليها بباعث من فطرته[٧٢] وهذه الفطرة هي التي نقول عنها: بأنها هوية المؤمنين، فالقرآن يؤكد وحده مضمون دعوة الأنبياء المتعددين عند استعراض رسالاتهم إلى أقوامهم، كما الرسالة الإسلامية الصحيحة هي عدم التفريق بين الرسل والإيمان بهم جميعاً مع احترامهم والإنكارعلى من يفرق بين هؤلاء الرسل لأنهم جميعاً رسل الله تعالى،[٧٣] **﴿آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله﴾**[٧٤] **﴿وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى، وأوتى النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون﴾**؛ [٧٥] فالهوية الإيمانية للمؤمنين هي نفسها الفطرة أو الدفعة الإيمانية التي ملأ الله بها صدور المؤمنين الموحدين بالله، وليست الغاية الإيمانية وحدها القادرة على تحديد هوية المؤمنين، فهناك العقل والإرادة، بالإضافة إلى أن هوية المؤمن ليست بأي حال استعلائية، فهي عقيدة ملزمة العقل للمؤمنين أن يتحلوا بالأخلاق الفاضلة ويدافعوا عن المستضعفين بصرف النظر عن جنسيتهم وعقيدتهم، فهي حيوية رافضة للظلم داعية إلى الخير آمرة بالمعروف ناهية عن المنكر، وقد أوضح الله سبحانه وتعالى في القرآن الأسس التي تقوم عليها هوية

المؤمنين منها الإيمان بالله الواحد الأحد، والإيمان بالأنبياء والرسل: **﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا﴾**.(٧٦)

الذات الإيمانية أرجعها الله جل شأنه إلى الأصل الإبراهيمي فهو أبو الأنبياء وهو الذي تجلت دعوته في كل الأمم، كذلك جاء التأكيد فى القرآن على أن إبراهيم كان مسلماً حنيفاً ولم يكن يهودياً ولا نصرانياً **﴿وما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين﴾**،(٧٧) وعلى هذا الأساس الإيماني دعا القرآن أهل الكتاب بالإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم من خلال التأكيد على بشارته في التوراة والإنجيل.

وقد حرص القرآن الكريم على ترك الاختيار للبشر في الإيمان والكفر، وأعلن عن ضرورة مجادلة أهل الكتاب بالتي هي أحسن، والدعوة إلى الإيمان تنطلق أصلاً من واقع نقاشي حيوي يثبت أن الإسلام ما جاء لكي يوحد الجنس البشري؛ لأنه لم يبشر بوحدة الجنس البشري فى عقيدة واحدة، وقد شاء الله هذا التمايز والتعدد ليتحقق به التعاون بين البشر، والله طلب من المسلمين حماية هذا التنوع من خلال إطلاق حرية الاختيار وهذا يريح الضمير ويرجع الذات المؤمنة إلى فطرتها التي فطر الله الناس عليها، والإسلام شامل لمناهج الحياة جميعها ما يحمي المؤمن من ازدواج الشخصية، فالمؤمن غير حائر بين نوازع الجسم ونوازع الروح، ولا هو يتوتر بسبب عدم قبول كل الأمم دين الإسلام، فالقرآن يخاطب نبينا الكريم: **﴿فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمصيطر﴾**(٧٨) فالسيف آخر مراحل الدعوة، واستخدام السيف ليس لإجبار الناس على الدخول في الدين، بل لإزاحة المستبدين الظالمين عن الأمم المستعبدة والتي تمنع المستضعفين من الاطلاع على رسالة الله.

والقرآن أيضاً يخلص النفس المؤمنة من شوائب المعصية وأدران الشهوات وآفات الهوى لتصير نفساً روحانية خالصة مخلصة التوجه والهدف والوسيلة، ويلخص الإمام علي عليه السلام صفات المؤمنين التي تميز هويتهم عن غيرهم بقوله: "إنك ترى له (أي للمؤمن) قوة في دين، وحزماً في لين وإيماناً في يقين، وحرصاً في علم، وعلماً في حلم، وقصداً في غنى، وخشوعاً في عبادة وتجملاً في فاقة، وصبراً في شدة، وطلباً في حلال ونشاطاً في هدى، وتحرجاً عن طمع... يعترف بالحق قبل أن يشهد عليه، لا يضيع ما استحفظ، ولا ينسى ما ذكر، ولا ينابز بالألقاب، ولا يضار بالجار، ولا

يشمت بالمصائب، ولا يدخل في الباطل، ولا يخرج من الحق".[٧٩] وحرص القرآن على الوحدة الإسلامية المؤمنة، ومعالجة أسباب الاختلاف بين المسلمين وإيجاد أرضية مشتركة بين كل المؤمنين لإيجادها من الاختلاف المسموح به في نطاق الإسلام والقائم أصلاً على حرية الاختيار.

٥- هوية الأمة المؤمنة من منظور القرآن الكريم:

بعد أن أقر القرآن الكريم الهوية الفردية للإنسان المؤمن، أكد على هوية الأمة المؤمنة، فهي أمة واحدة ﴿**إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون**﴾،[٨٠] تعبد الله بصفة عامة وتحمي المجتمع من منافقي الهوية، ومن مثيري الفتن، تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتسعى ككل إلى إصلاح المجتمع المؤمن وتحصينه من الأطماع الخارجية الظالمة.

هوية الأمة تنطلق من قوانين التعايش الإجمالي السلمي بين أفرادها باختلاف مذاهبهم طالما أن كل الجماعة الصالحة تؤمن بالله الواحد وتصلي إلى قبلة واحدة، لا يكفِّر أحدٌ أحداً، ولا يلوم أحد أحداً على ما اعتقد أنه صواب طالما أنه يستقي أصول مذهبه من القرآن وسنة نبيه الأعظم، وكل مؤمن مسؤول أمام الله والمجتمع الصالح، هذه المسؤولية الثانية بين طوائف الأمة وطبقاتها تمليها شريعة متناسقة في عقائدها وتكاليفها، ولولا هذا التناسق لكان اضطلاع الأمة بمسؤولياتها العامة من النقائض التي لا تعقل في قسطاس العدل أو في منطق الواقع؛ لأنها تسوم الناس من جانب ما تبطله من الجانب الآخر،[٨١] ومن الأمة المؤمنة تنطلق كل دلائل الخير لتشيع التسامح والتراحم والتعاطف لتكون الجماعة المؤمنة نموذجاً للإنسان المثالي الذي يطبق القوانين التي وضعها الله لكي يكون الانسان مستحقاً لخلافة الله في أرضه.

على أن الأمة الإسلامية بهويتها الجماعية المميزة عليها أن تتفق على أصول الوحدة، والإيمان يقيناً بأن صلاح الأمة في وحدتها.

ولا يعيب الإسلام أن المسلمين اختلفوا ولم يتركوا هامشاً للاختلاف، ولا يعيب دين الله أن المسلمين ضيعوا الحق في ما بينهم وصار بأسهم بينهم شديداً، فالقرآن الكريم الكتاب الخالد الذي حفظه الله هو ما جاء به محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله وسلم، وهو الكتاب الداعي جميع الأمم لنبذ التعصب للآباء والعشيرة، ونبذ التعصب للأفكار الوضعية، وعلى الجميع اللجوء إلى الحكمة والموعظة الحسنة عند النقاش للوصول إلى الحد الأدنى للوحدة وتلك تحتاج لأبحاث أخرى اجتهادية كثيرة.

ويقيناً إن العالم بأسره عائلة واحدة خلقها الله من أب واحد لا يتميز فيها إنسان على إنسان سوى بالتقوى، التقوى التي تحدد الهوية القرآنية المؤمنة التي لا تتميز عن الآخرين بعرف أو لون أو جنس، والامتياز الوحيد هو المسؤولية الكاملة عن وعي شامل بخلافة الله، وهو امتياز مكلف للنفس المؤمنة، ولكنه تكليف يزيد المؤمن تشريفاً وارتقاء، والله سبحانه وتعالى يقول في قرآنه الكريم: **﴿ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون﴾**.(٨٢)

فوراثة الأرض من قبل العباد الصالحين هي التي تحدد هوية المؤمن، وتحدد موطنه، هويته الصلاح والإيمان وموطنه كل بقاع الأرض.

الهوامش:

(١) _ عباس محمود العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، مكتبة الأسرة، القاهرة، مصر، ١٩٩٩، ص ١١٤.

(٢) _ سورة البقرة: الآية ٣٠.

(٣) _ محمد جلال كشك، **خواطر مسلم حول الجهاد... الأقليات... الأناجيل**، منشورات العصر الحديث، القاهرة، مصر، ١٩٨٥، ص٢٠.

(٤) _ سورة الأعراف: الآية ١٧٢.

(٥) _ عباس العقاد، **الله**، دار الهلال، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٧٢.

(٦) _ السيد محمد باقر الحكيم، **الوحدة الإسلامية**، مركز يافا للدراسات والأبحاث، القاهرة، مصر، ٢٠٠١، ص ٣٨.

(٧) _ م.ن، ص ٣٩.

(٨) _ فهمي هويدي، **الدين للناس والعكس ليس صحيحاً**، بحث منشور في مجلة العربي الكويتية، العدد ٢٣٦ يوليو (تموز)، ص ٣٧.

(٩) _ سورة البقرة: الآية ٣٤.

(١٠) _ سورة الإسراء، الآية: ٧٠.

(١١) _ سورة التغابن: الآية ٣.

(١٢) _ بو عبد الله غلام الله، **دور العقل في الخطاب الديني**، بحث منشور ضمن إصدار وزارة الأوقاف بمصر (ضمن مجموعة باحثين في مؤتمر التجديد في الفكر الإسلامي)، ٢٠٠٢، ص ٨٣١.

(١٣) _ سورة الأنبياء: الآية ٢٢.

(١٤) _ سورة المؤمنون: الآية ٩١.

(١٥) _ سورة النمل: الآية ٦٠.

(١٦) _ سورة آل عمران: الآية ١٩٠.

(١٧) _ سورة الرعد: الآية ١٩.

(١٨) _ سورة النمل: الآية ٦٤.

(١٩) _ د. عبد المعطي محمد بيومي، **دور العقل في الخطاب الديني**، بحث منشور ضمن إصدار وزارة الأوقاف بمصر (ضمن مجموعة باحثين في مؤتمر التجديد في الفكر الإسلامي)، ٢٠٠٢، ص ٧٨٧.

(٢٠) _ سورة النمل: الآية ٦٤.

(٢١) _ سورة الجاثية: الآية ٢٤.

(٢٢) _ سورة الحجرات: الآية ١٢.

(٢٣) _ سورة البقرة: الآية ٢٥٦.

(٢٤) _ **خواطر مسلم**، مرجع سابق الذكر، ص ٢١.

(٢٥) _ م.ن.

(٢٦) _ سورة الكهف: الآية ٢٩.

(٢٧) _ سورة يونس: الآية ٩٩.

(٢٨) _ سورة البقرة: الآية ٣٥.

(٢٩) _ سورة البقرة: الآية ٣١.

(٣٠) _ سورة الرعد: الآية ٨.

(٣١) _ سورة الحديد: الآية ٢٥.

(٣٢) _ سورة النحل: الآية ٥.

(٣٣) _ سورة يس: الآية ٨٠.

(٣٤) _ سورة النحل: الآية ١٢.

(٣٥) _ سورة النحل: الآية ١٨.

(٣٦) _ سورة الرعد: الآية ٣.

(٣٧) _ سورة الأنعام: الآية ٩٠.

(٣٨) _ سورة الرعد: الآية ١١.

(٣٩) _ سورة فاطر: الآية ٢.

(٤٠) _ سورة القصص: الآية ١٠.

(٤١) _ سفر التكوين ١٨/٢٢.

(٤٢) _ سورة البقرة: الآية ١٢٤.

(٤٣) _ سفر التكوين ٩/١٧.

(٤٤) _ تامر مصطفى، **بشائر الأسفار بمحمد وآله الأطهار**، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت،١٩٩٨، ص ٤٦ .

(٤٥) _ د. عبد الجليل شلبي، **اليهود واليهودية**، كتاب اليوم، القاهرة، ١٩٩٧ . ص ١٦٢.

(٤٦) _ المزامير: ١٣٧.

(٤٧) _ نقلاً عن كتاب: "**محمد في التوراة والإنجيل والقرآن**" تأليف: إبراهيم خليل أحمد، مكتبة الوعي العربي، القاهرة بدون تاريخ، ص ٥٣.

(٤٨) _ تكوين ١٨/١٠.

(٤٩) _ **حقائق الإسلام وأباطيل خصومه**، مرجع سابق، ص ٣٩.

(٥٠) _ اليهود واليهودية، مرجع سابق، ص ٦٩١.

(٥١) _ محمد خليفة التونسي، **بروتوكولات حكماء صهيون**، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٠. ص ٥١.

(٥٢) _ سفر آشعيا ٦١/١ -٣.

(٥٣) _ عباس محمود العقاد، **حياة المسيح**، كتاب اليوم، مصر، ١٩٥٢، ص ١٣٣.

(٥٤) _ إنجيل متى ١٦/١٨.

(٥٥) _ متى ١٠/٢٣.

(٥٦) _ إنجيل لوقا ١٦/١٦.

(٥٧) _ لوقا، ٥/٢٤.

(٥٨) _ لوقا ١٩/٨- ١٠.

(٥٩) _ **حياة المسيح**، مرجع سابق، ص ١٦٠.

(٦٠) _ متى ٥- ١٧- ١٩.

(٦١) _ لوقا ١٩/٤٢- ٤٤.

(٦٢) _ سورة الانفطا: الآية ٦.

(٦٣) _ سورة الانشقاق: الآية ٦.

(٦٤) _ سورة البقرة: الآية ١٦٨.

(٦٥) _ سورة الحجرات: الآية ١٣.

(٦٦) _ سورة الأنبياء: الآية ١٠٧.

(٦٧) _ سورة الفرقان: الآية ١.

(٦٨) _ سورة سبأ: الآية ٢٨.

(٦٩) _ سورة الفاتحة: الآية ١.

(٧٠) _ سورة الزمر: الآية ٢.

(٧١) _ الوحدة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٥٦.

(٧٢) _ حقائق الإسلام، مرجع سابق، ص ٧٧.

(٧٣) _ الوحدة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٥٧- ٥٨.

(٧٤) _ سورة البقرة: الآية ٢٨٥.

(٧٥) _ سورة البقرة: الآية ٢٣٦.

(٧٦) _ سورة الشورى: الآية ١٣.

(٧٧) _ سورة آل عمران: الآية ٦٧.

(٧٨) _ سورة الغاشية: الآية: ٢٢/٢١.

(٧٩) _ نهج البلاغة، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ، ج٢، ص ١٦٤.

(٨٠) _ سورة الأنبياء: الآية ٩٢.

(٨١) _ حقائق الإسلام، مرجع سابق، ص ١١٩.

(٨٢) _ سورة الأنبياء: الآية ١٠٥.

الحداثة وإشكالية فهم النصوص الدينية

د. أحد قراملكي
ترجمة: د. دلال عباس

للعقل دور أخلاقي في فهم النص الديني بطريقة الإبطال، أي أنه يبين أي تفسير هو غير مناسب ومرفوض، لكنه لا يعين بصورة دقيقة أي تفسير مناسب ومرجح، لذلك لا بد من التمسك بمنهجية خاصة لمواجهة التعددية الحداثوية، وإذ لا يمكن إنكار «بيئية» فهم النصوص والتعددية الناتجة عنها، فإن من الضروري توفر مواجهة ممنهجة لتعدد الأفهام وتنوع الطرق.. المنهجية الحصرية ينتج عنها أمور مرفوضة، لكن عبر التعدد المنهجي (العبر مناهجية) يمكن أن تحل الإشكالية.

❖ أستاذ الفلسفة في جامعة طهران.

الخلاصة:

تتصدى هذه المقالة _ انطلاقاً من فرضية حداثوية المباني- للبحث عن معيار لفهم النصوص الدينية في خضم التفاسير المتنوعة والمتعددة.

إن نظرية "بيئية التفسير" تؤكد على تأثير خصائص الفرد الشخصية والثقافية والتاريخية في تفسيره، فيؤدي ذلك إلى تعدد أنواع الفهم. أما نحن فقد نقلنا التفسير من ميزان الصدق والكذب إلى ميزان الجيد والرديء. لتوطيد منطق التفسير على قواعد منطق الترجيح.

إن الاتجاه الرائج نسبياً لدى علماء التأويل، يركِّز على الأخلاق معياراً لتعيين التفسير الأفضل، لكن هل يصلح هذا الجواب حلاً لمعضلة فهم النصوص الدينية؟ أم أنه يجرنا نحو معضلة أكثر جذرية؟ وهل بالإمكان التوصل إلى عولمة الأخلاق دون العودة إلى المبادئ التقليدية أو حتى المعاصرة؟

هذه المقالة تجيب عن هذا السؤال بطرحها لنظرية "الحد الأدنى المطلق"، حيث يُستخدم ميزان الأخلاق لتقويم فهم النصوص الدينية، وتتبنى عولمة الأخلاق على أساس "المطلق"، المعتمد بدوره على نظرية الفطرة، لكن مع تفسير خاص لمعنى "الفطرة". وجدير بالذكر أن "العبر مناهيجية" تعرض المنهجية المطروحة التي يمكن بواسطتها التوصل إلى الفهم الأصوب من بين الأفهام المتعددة.

المصطلحات المستخدمة:

- فهم النص الديني- منطق الترجيح _ الحد الأدنى المطلق _ الفطرة _ نظرية بيئية التفسير- الفهم الأخلاقي للدين- "العبر مناهجية".

حتمية التنوع في فهم الدين:

إن التنوع في تفسير النصوص الدينية، هو اليوم في ضوء المنهج الحداثوي، أمرٌ لا شك فيه ولا مفر منه، وقد تقدمت نظرية بيئية عالم التعبير والفهم، كما تقدم عالم التجربة (بما في ذلك التجارب الفلسفية والعرفانية)، خطواتٍ إلى الأمام، ومن خلال التجاذب بين معطيات علم الدلالة وعلم التأويل يعتقد Fatz أن المعنى رهن بالتفاعل بين قصد المتكلم وحصة المخاطب من الفهم، ويؤكد على حتمية تدخل خصوصيات الفرد الشخصية والثقافية والتاريخية في فهمه للنصوص الدينية وفي تفسيره لها، وذلك يجعل من التنوع والكثرة أمراً إلزامياً، لا يمكن تجاهله. [١]

يقول المولوي في مقدمة المثنوي: [٢]

كلُّ امــرئٍ يعــتــقــد أنه قــد صــار رفــيــقي

دون أن يبـــحث في داخلي عن أســـــراري

لكن العين والأذن قــد حــرمــتــا ذلك النور

فــــســــرّي ليس بعــــيـــداً من أنيني

يبدو أن إصدار الأوامر والوصايا بوجوب التوصل إلى إدراك الأسرار الباطنية للنصوص، وعدم الاعتماد على الظن والتخمين والعواطف والنظريات والفرضيات الذهنية المسبقة، يعدُّ لغواً وأمراً بالمحال. فتنوع العناصر التي تتدخل في الفهم الديني، يضعنا أمام تعدد أنواع الفهم، وهذا التدخل هو غالباً غير واعٍ ولا علاج له. وقد أدركنا اليوم عدم إمكانية حدوث ما كان يعتقد به ابن سينا، عن الإنسان المعلق في الهواء الطلق، المتحرر من كل أنواع التأثر بالعوامل والدوافع والمحركات.

إن حذف خصائص الفرد الشخصية والثقافية والتاريخية من فهمه معناه حذف المفسر والتفسير، وتشكيك بالموضوعية التقليدية والحداثوية على السواء.

إن الحداثويين يؤكدون تأثير "البيئة"، ليس فقط في تفسير النصوص، وإنما كذلك في مجال العلوم التجريبية. (٣)

فالوقائع العلمية وإن كانت خالية من القيم، فهي أيضاً مثقلة بالموروث الاجتماعي والتاريخي للفرد.(٤)

بناءً على ما تقدم، نقول: إن التعدد والتنوع في فهم النص الديني ليس أمراً مستهجناً ولا مذموماً، ولا هو حتمي ولا باطل. المهم هو كيفية مواجهتنا لتنوع الأفهام، وهل هنالك إمكانية لحصر الأفهام المتنوعة في شبكة قواعد المنطق وفي ميزان المنهجية؟ وماذا اقترحت الحداثة لمواجهة ذلك، وأي منطق يمكن أن يُستخدم ميزاناً لتقويم أنواع الفهم المختلفة؟

فهم النص الديني ومنطق الترجيح:

على أساس الفكر الحداثوي يرفعُ التنوع في فهم النصوص الدينية التفسير عن ميزان الصدق والكذب، ويعتبر أن تقييم الأفهام بواسطة المنطق ذي القيمتين نوعٌ من المحدودية، هنا يُطرح ميزان اللائق وغير اللائق، المناسب وغير المناسب. وهكذا يصبح منطق تفسير النص الديني رهناً بقواعد منطق الترجيح (٥).

لكن ما هو معيار الترجيح في هذا المقام؟ وأي فهم للنص الديني هو الأصوب والآثر؟ وما هو معيار ترجيح فهم معين على فهم آخر؟ وهل من الممكن عرض معيار موحد وعالمي مع الأخذ في الاعتبار ببيئة التفسير، وهي أمر قد أرخى سدوله أيضاً

على حقول المعرفة البشرية كافة؟

الأخلاق معياراً للفهم:

في هذه الأيام يتم التأكيد على الأخلاق معياراً للفهم. ففي رسالة كلينوورد المعروفة «أخلاق الاعتقاد»، وفي مقالة ويليام جيمز الذائعة الصيت كذلك، تأكيد على أن كلاً من الفهم والاعتقاد سلوك كأنواع السلوك الأخرى يمكن تقويمه في ميزان الأخلاق. وبإمكاننا كذلك أن نرى كثرة استخدام فقهاء الشيعة القدماء للأخلاق معياراً في اختيار التفسير أو ترجيحه. على الرغم من عدم اهتمامهم بتنظيم مثل هذا المنطق أو تدوينه. ويتحول العقل في الواقع كأحد مصادر التشريع الأربعة (استنباط الحكم الشرعي)، إلى عقل عملي مبنيٍّ على أساس أن العدل حسن والظلم قبيح، كما أن هاجس عدالة الاستنباط موغلٌ في القدم.

لقد بحث الأصوليون في بنائهم منطق الترجيح في الفهم الديني على قواعد العقل العملي عن مبدأ عالمية الأخلاق، وطرحوا نظرية الحسن والقبح العقليين والذاتيين، وتقع هذه النظرية في الخانة التقليدية على سلم النظريات التي تقول: بطبيعية الأخلاق، وتطرح الحد الأعلى المطلق في الأخلاق كذلك. والنتيجة المترتبة على هذا الأمر هي أن الأساس الثابت والمعيار العالمي الموحّد غير مناسب لترجيح التفسير.

لكن تأملات هيوم، طرحت في العصر الحديث نظرية جديدة في تحليل الحسن والقبح، يمكن أن تعدَّ في نظر التقليديين مصداقاً للتحويلية Reductionisme التي تحوّل "ألف حسن" إلى "أنا أحب الف" و "ب قبيح" إلى "أنا لا أحب ب".

إن رد الحسن والقبح إلى العواطف والمشاعر يمكن ملاحظته في منطق الترجيح الأرسطي، فالأرسطيون يقولون في تحليل الآراء المحمودة ما يلي: [٦] "ومنها الآراء المسماة بالمحمودة، وربما خصصناها باسم المشهورة، إذ لا عمدة لها إلا الشهرة وهي آراء لو خلي الإنسان وعقله المجرد وهمه وحسه، ولم يؤدب بقبول قضاياها والاعتراف بها ولم يمل الاستقراء بظنه القوي إلى حكم كثرة الجزئيات ولم يستدع إليها ما في طبيعة الإنسان من الرحمة والخجل والأنفة والحمية وغير ذلك، لم يقض بها الإنسان طاعةً لعقله أو وهمه أو حسه، مثل حكمنا أن سلب مال الإنسان قبيح وأن الكذب قبيح...".

على أساس نظرية هيوم ينتقل القبح والحسن من عالم الفهم والإدراك إلى عالم الأحاسيس والعواطف، وأكثر من ذلك، تؤدي "أنا أحب" صراحة إلى بيئية الأخلاق وتعددها وتحولها: لذا فإن تأسيس التأويل على الأخلاق يغدو كالحفر على الماء..

الأستاذ مطهري يؤيد مبدأ رد الحسن والقبح إلى "أنا أحب وأنا أكره" يقول: "نحن نوافق على أصل الحسن والقبح الذي قال به "العلامة الطباطبائي" و "راسل" أي أن الحسن والقبح هما الحب والكره".(٧)

وقد حلل مطهري عملياً نظرية هيوم على أسس تحليل العلامة الطباطبائي(٨) ومن مستلزمات هذه النظرية صراحة تنوع الأخلاق ونسبيتها وتحولها. كذلك فإن الأستاذ مطهري بطرحه لنظرية "الفطرة" يكون قد جدّد عملياً نظرية العلامة الطباطبائي، كما ارتضى تحليل هيوم من "أنا أحب" إلى "أنا أحب العُلوي والإنساني".(٩) ويقول: "إن معنى طلب الخير فطرياً، معنى ذلك القول: بالنسبية في الأحكام الأخلاقية". (١٠)

خلاصة القول: إن الأخلاق يمكن أن تكون معيار ترجيح فهم على فهم آخر، وأن تكون مبنية أيضاً على أساس "الفطرة". هذا الكلام يستدعي إضافة قواعد معينة إلى منطق فهم الدين وأخذ الفطرة كأحد الأسباب والمصادر، أو بتعبير أدق كمنهجية لفهم النص الديني.

لكن ما هي الفطرة؟ وبأي المبادئ الفلسفية يمكن جلاء مفهومها؟

إن إرجاع الفطرة بمقتضى الطبيعة الآدمية من حيث إن الإنسان يقف في مواجهة طباعه وغرائزه إلى نوع من الجوهرانية الأرسطية؛ أي إرجاع الفطرة إلى الحقائق السابقة، التي أودعها الله في جبلّة الإنسان، يمكن أن يكون إلى حد ما تفسيراً ديكارتياً.

إذاً، هل يمكن _ اعتماداً على فرضيات المباني الحداثوية - جلاء مفهوم الفطرة والدفاع عنها؟

الجواب إيجابي: فإذا نحن انطلقنا من المفاهيم التي وضعها علماء النفس التجريبيون على أساس أن "الفطرة" ليست استعداداً وإنما هي إرثٌ بشريٌ جماعي يمكن في "عين الكثرة" الحداثوية التوصل إلى "وحدة" ما بعد حداثوية، فالناس في "عين الكثرة" الحتمية يتمتعون إلى حدٍّ ما بتركيب عضوي واحد وبناء روحي واحد. - حتماً بحسب الإنسان الذي عهدناه في التاريخ - فلربما كان أفراد البشر في المستقبل متشابهين ولم يكونوا مصداقاً للقول إنه: "طالما أننا أمام الإنسان المجرّب في التاريخ، سيكون هنالك إجماع عام على موضوع (أحب) و (أكره) وسيكون هنالك اعتبار بشري عام وشامل للواجبات وللمحرّمات الأخلاقية".(١١)

وعمومية الأخلاق وتوجيهها ليسا بالضرورة رهناً بكون الحسن أو القبح عقليين او

ذاتيين، ولا بالنظريات الطبيعية الأخرى، لكن ما هو ضروري في هذا المقام هو إجماع البشر التام واعتبارهم العام.

نطلق على هذه النظرية اسم "الحد الأدنى المطلق" وهي:

أولاً: تؤمّن عالمية الأخلاق وعموميتها.

ثانياً: تكتفي بتلاؤم الأخلاق العالمية وتأثيرها.

ثالثاً: هي منسجمة مع مبادئ الحداثة دون التطرق إلى ضروراتها كنسبية الأخلاق وصلاحيتها.

رابعاً: تقدِّم تصوراً جديداً عن الفطرة والفطرات.

إن تنوع الأفهام يستدعي بالضرورة تمتع الأفراد بالذكاء الانفعالي الكافي واللغة المشتركة، والتمسك بقواعد المنطق المقارن.

المنهجية المطروحة:

يعمل المعيار الأخلاقي في فهم النص الديني بطريقة الإبطال؛ أي أنه يبين أي تفسير هو غير مناسب ومرفوض، لكنه لا يعيّن بصورة دقيقة أي تفسير مناسب وراجح؛ لذلك نحن نسعى للتمسك بطرح منهجية خاصة لمواجهة التعددية الحداثوية. ونحن لا ننكر بيئية فهم النصوص الدينية والتعددية الناتجة عنها، لكننا ندعو إلى مواجهة ممنهجة لتعدد الأفهام وتنوع الطرق، المذموم هو المنهجية الحصرية والتحول الناتج عنها، لكن المنهجيات المتعددة يمكن أن تحل المشكلة.

فدمج المناهج المتنوعة أو مقارنتها، هما طرحان لدراسة مقارنة بين الفروع، يمنع للتمسك بهما الحصرية، ويعالج النسبية كذلك. وقد تكلمت على هذا الموضوع بالتفصيل في كتاب: "مناهج البحث في الدراسات الدينية".

الهوامش

(١) - "نظرية زمنيه فهم ديني ومقدس" (Fatz 1978- 1983).

(٢) - المقصود الشاعر الإيراني جلال الدين الرومي (٦٠٤ هـ ٦٧٢ هـ) صاحب المثنوي. (المترجمة).

(٣) - **بوبر**، ١٩٧٢، ص ٢٤١- ٢٦١.

(4)_ Gergen 1991, and Watson 2004, and Kekman 1466.

(5) _ Logic of Preference (Davidson, 1966, Moutalakis, 1982, Recher, 1963 m , von wright, 1963, 1972).

(٦) - ابن سينا، **الإشارات**، ص ٤١ و ٤٢.

(٧) - مطهري، ١٣٦٧، ص ٢٤٥.

(٨) - أصول فلسفة وروش رئاليسم، مقالة ششم ١٣٦٣، ص ١٣٩- ١٩٢.

(٩) - مطهري، ١٣٧٦، ص ٢٤٥، ومجموعة آثار، ج٢، ص ٥٢٦.

(١٠) - مطهري، **المجموعة الكاملة**، ج٢، ص ٤٧٦.

(١١) - فرامرز. قراملكي، ١٣٨٢، ص ١٨٥.

فكر فلسفي



■ **برهان الصديقين بين العرفاء والفلاسفة**

صادق الحسيني

■ **اتحاد العقل والعاقل والمعقول**

زهرا مصطفوي

■ **الشروح الإسلامية للمقولات الأرسطية**

توفيق حائري

■ **السلوك عند السهروردي بين الرؤية والهدف**

محمود نون

برهان الصديقين بنظر أهل العرفان والفلاسفة

السيد صادق الحسيني*

برهان الصديقين من أحكم البراهين وفي منتهى المتانة والاستقامة. ويفيد أعلى مراتب الجزم واليقين. وهو أيضاً من أشرف البراهين لمعرفة الله؛ لأنه يستند على حقيقة الوجود كي يصل إلى واجب الوجود، بالإضافة إلى ما تقدم. فإن برهان الصديقين من أبسط وأسهل البراهين؛ لأن الوصول إلى معرفة واجب الوجود لا يحتاج إلى واسطة من قبل غير الحق، وهذا الدليل غني عن اللجوء إلى الدور أو التسلسل.

* باحث في الفلسفة والعرفان - إيران.

الصديق لغة:

ذكر اللغويون معاني كثيرة ومختلفة لكلمة "الصديق"، منهم الراغب الأصفهاني إذ يقول: "الصدّيق من كثر منه الصدق، وقيل: بل يُقال لمن لا يكذب قط، وقيل: بل لمن لا يتأتى منه الكذب، وقيل: بل لمن صدق بقوله واعتقاده وحقق صدقه بفعله". (١)

وأوضح الطريحي ثلاثة معانٍ لهذه الكلمة:

١- كثير الصدق.

٢- المداوم على التصديق بما يوجب الحق.

٣- الصدّيق الذي عادتُهُ الصدق. (٢)

وورد في القرآن الكريم أيضاً إطلاق هذه الكلمة على الأشخاص الذين عرفوا بملازمة الصدق في الأفعال والأقوال والنيات والمواثيق التي تربطهم بالله والناس. (٣)

"الصدّيق" هو ذلك الإنسان الذي دليله الصدق المحض، وليس في وجوده أية شائبة من الكذب في تفكيره، ولا يستشهد بغير ذات الحق.

الصديق بعد اجتياز مرحلة الاستدلال بالآيات الإلهية في (الآفاق والأنفس) في محضر الحق الإلهي وبذلك يصل إلى معرفة حقائق الأشياء بهذه الوسيلة. (٤)

فلسفة تسمية برهان الصدّيقين:

مع ملاحظة مفهوم كلمة "صدّيق" يمكن الوصول إلى أسباب تسمية هذا البرهان (بالصدّيقين لأحد الأسباب الآتية) بالاسم الذي وضع له، وهي:

١- يستفيدُ "الصدّيقون" عن هذا الطريق في الاستشهاد في المحضر الإلهي للكشف عن الحقائق.

٢- ونتيجة هذا البرهان يقينية بالكامل، وتحصل بذلك على مراتب اليقين، وليس في طريقة أية شائبة من الكذب.

٢- وبارتكاز الحكيم المتأله على هذا البرهان يشاهد حقائق الأشياء.

٤- إن طريق الوصول إلى الحق، هو طريق الأنبياء الصدّيقين، وطريق الصدّيقين يأتي بعد مرتبة الأنبياء الربانيين وهكذا...

مع ملاحظة هذه المحاور، بحث الشيخ الرئيس أبو علي سينا لأول مرة مسألة الدليل والبرهان، وجيء باسم "برهان الصدّيقين". وضمن هذا الدليل يرى فيه أنه أقوى البراهين في مجال الإلهيات، (معرفة الله)، وهو يقول في هذا الطريق: إن الوجود موجود؛ لأنه يدل على وجود الحق تعالى. ووجود الحق تعالى شاهد على سائر مراتب الوجود، وفي نهاية المطاف نحصل على هذه النتيجة: هذا حكم للصدّيقين الذين

يستشهدون به لا عليه.(٥)

من بعد الشيخ الرئيس ابن سينا، اقتدى جميع العرفاء المتألهين به في هذا الخصوص (تسمية برهان الصدّيقين)، ولكن المرحوم الأشتياني في تعليقه على شرح منظومته استخدم كلمة "صدّيقي" بدلاً من كلمة "صدّيقين" في تسمية هذا البرهان.

مقياس التفاضل بين برهان الصدّيقين وسائر المعارف الإلهية:

قبل تعريف معاني وألفاظ هذا البرهان يجدر بنا أن نشير إلى تصنيفين من براهين الإلهيات من قبل المحقق الطوسي والآخوند (رحمهما الله)، أحد التقسيمين لبراهين معرفة الله (سبحانه وتعالى) من حيث وجهة نظر سالكي طريق المعرفة، يتفرع هذا التقسيم إلى خمس مجموعات:

١- طريق الفلاسفة؛ الذين يستدلون على الوجود بالحدث الزماني.

٢- طريق الطبيعيين؛ الذين يستدلون على حركة العالم بالمحرك الأزلي.

٣- طريق الحكماء الإلهيين؛ الذين يستدلون بإمكان الحسن على وجود الحق.

٤- طريق العرفاء (أهل العرفان): الذين يستدلون بالبداهة على أنهم دائماً في محضر الحق، وكذلك الوجود كله.

٥- طريق الحكماء المتألهين؛ الذين ينظرون إلى حقيقة الوجود من وجود الحق تعالى.

وفي تقسيم آخر لبراهين معرفة الله (سبحانه وتعالى) يقدم المرحوم الآخوند ثلاث مجموعات لذلك:

١- الطرق التي تنظر إلى السالك والمسلك والمقصد بصورة منفصلة مثل برهان النظم.

٢- الطرق التي تنظر إلى أن السالك والمسلك واحد، ولكن المقصد منفصل، مثل الطبيعيين عن طريق معرفة النفس.

٣- الطرق التي تنظر إلى أن المسلك والمقصد واحد, والسالك منفصل، ذلك برهان الصدّيقين.(٦)

مع ملاحظة هذه المقدمة والمطالب المذكورة، يمكننا أن نعدَّ المقاييس الكلية لبرهان الصدّيقين على الوجه الآتي:

١- في طريقة الصديقين يجب أن تبدأ الرحلة من ذات الحق إلى ذاته مع استدلال أو استشهاد على ذلك، أو حصول التنبؤ بذلك. بعد هذا الطريق ولا يجب أن يكون أي واسطة من مخلوقات أو أفعال وآثار حتى في طريقه هذا، وكلما كان اتخاذ القرار جزءاً

من الفرضيات العقلية لا يخلُّ ذلك ببرهان الصدّيقين.

٢- شكل البرهان يكون من الأشكال البديهية التي ينتج عنها الصدق واليقين، بصورة كاملة وأن يخلو الطريق من شوائب الكذب والخطيئة.

٣- المقدمات المأخوذة في البرهان من مجموعة القضايا البديهية الأولية. ولا يجب أن نأتي بمقدمات غير بديهية وأولية ومبادئ نظرية في هذا الشأن.

٤- يجب أن نستند إلى أقصر وأقل المبادئ بشكل لا يحتاج إلى صرف وقت كبير؛ لكي يصل الإنسان إلى الطريق المطلوب والنتيجة بأقصر الطرق، وأقل وقت ممكن. وبتعبير آخر أقصر البراهين.

٥- أن تكون له قابلية واستعداد على إثبات التوحيد والصفات والأفعال الإلهية، مضافاً إلى إثبات ذات الله (الواجب الوجوب).

ومن الطبيعي أن يعتبر برهان الصدّيقين في معرفة الله لدى الحكماء المتألهين المقياس الأولي على أقل حدّ في هذا المجال، وتحسب بقية المقاييس من شروط الكمال لهذا البرهان.

امتيازات برهان الصدّيقين على سائر براهين معرفة الله:

ذكر المرحوم صدر المتألهين امتيازات (محاسن) برهان الصدّيقين على النحو الآتي:[٧]

١- برهان الصديقين من أحكم البراهين وهو في منتهى المتانة والاستقامة ويفيد أعلى مراتب الجزم واليقين.

٢- هو من أشرف البراهين لمعرفة الله؛ لأنه يستند على حقيقة الوجود كي يصل إلى واجب الوجود. والوجود هو الخير المطلق (الصرف) ومنبع الخيرات كلها، وفي حال أن البراهين الأخرى التي تدل على معرفة الله جعل المخلوقات واسطة لإثبات واجب الوجود، وتلك المخلوقات ممزوجة بالعدم والنقص. وعند الوجود المحض لا وجود لها وعند مقايسة العدم هو منشأ الشر والشر المحض.

٣- برهان الصدّيقين هو أبسط وأسهل البراهين؛ لأن الوصول إلى معرفة الله الواجب الوجود (الحق وصفاته وأفعاله) لا يحتاج إلى واسطة من قبل غير الحق، وهذا الدليل لا يحتاج إلى إبطال الدور والتسلسل.

٤- برهان الصدّيقين يكفي وحدة لمعرفة ذات الحق، وتوحيد الذات ومعرفة صفات الحق وتوحيد الصفات، ومعرفة أفعال الحق، بخلاف البراهين الأخرى.

ولكن مع كل هذه الامتيازات والمحاسن فإن فيه عيباً واحداً وهو عدم إمكان فهم هذا

البرهان لعامة الناس؛ لأن الإنسان أكثر تماساً بالماديات وعالم الخلق ومن هنا يصعب عليه إدراك الوجود المحض من غير واسطة، وهذا ما يتأتى من قدرة الحكيم المتأله ويتجلى له هذا البرهان [٨].

اختلاف برهان الصدّيقين مع البرهان الوجودي في فلسفة الغرب:

برهان الصدّيقين دليل لإثبات الحق تعالى من ذات الحق بذات الحق يستدل به على ذلك. في هذه الحقيقة يقرر أصل الوجود.

أما في البرهان الوجودي فإن القديس أنسلم (١٠٢٣م- ١١٠٩م) الذي هو أول من أوضح ذلك، مستنتجاً إثبات الله سبحانه وتعالى وحتى وجوب الحق تعالى من صرف تصور الله. [٩] وبواسطة متابعة سطحية في نقطتين أساسيتين يمكن تفضيل برهان الصدّيقين على البرهان الوجودي:

١- من ضروريات البرهان وجوب إدراك أنّ إثبات الوجود ضرورة ذاتية لذلك، يعني أن الموضوع ذاته مع تصور أكبر الموجودات يكون في الذهن كاملاً ومطلقاً. وسيكون الحكم بوجود ذلك ضرورياً ومقابل ذلك إذا لم يكن لدى شخصٍ هذا النوع من التصور عن موجود كامل ومطلق في ذهنه، فليس له الحكم بضرورة ذلك أيضاً.

أما الضرورة التي تثبت في برهان الصدّيقين فهي ضرورة أزلية وحتى في فرض عدم الموضوع أيضاً يلزم وجود ذلك، ومحمول في أية صورة للموضوع وضرورة.

٢- في برهان إدراك الوجود يقال أثناء الضرورة: بوجود الله، وضرورة وجود الله هي حمل أولي، وحمل شائع بأن الله ممكن الوجود لأنه أحد المخلوقات الذهنية. ولذا وجود تصور الله في الذهن حمل شائع. ولأجل إثبات الله خارج الذهن يجب الاعتراف بضرورة الحمل الشائع لإثبات الله. ولا يثبت الاحتمال والمفهوم الأولي الوجود الخارجي لله، أما في برهان الصدّيقين حمل المحمول يعني ضرورة الوجود على الموضوع باحتمال شائع ومفاهيم مندرجة في الموضوع مشيراً على ذلك. ويوضح ذلك في الخارج؛ لأن السفسطائيين ينكرون بداية الوجود، ويرون إثبات الوجود خارجاً، بعد ذلك يحصل الإثبات في الذهن وفي المقدمة تأتي الضرورة الأزلية بعد ذلك.

صياغات عدة لبرهان الصديقين:

وُضعت تقارير مختلفة لبرهان الصدّيقين، منها ما قرره المرحوم الأشتياني حيث نقل تسعة عشر تقريراً لهذا البرهان عن السابقين[١٠]، منها أربعة تقارير مختصة بالحكيم السبزواري، وتقريراً واحداً يتعلق بشيخ الإشراق، والتقارير الباقية مأخوذة من بعض العرفاء والحكماء الربانيين.

وفي البداية يؤخذ بنظر الاعتبار أن إضافة تقارير الفلاسفة والحكماء المعاصرين إلى هذا التعداد، يجعل مجموع التقارير الموجودة كثيراً جداً.

ولا بد من الإلتفات كذلك إلى أن العديد من هذه التقارير متقاربة، وتتفرد فقط قلة منها. والتي تعتبر من التقارير المحورية والمتميزة، وتتمايز الصياغات عن طريق الحد الأوسط، فمتى كان الحد الأوسط لصياغة لأحد البراهين متفاوتاً مع الحد الأوسط لصياغة، هنا يكون بين الصياغتين إختلافاً ومغايرة، ولكن إذا كان الحد الأوسط متقارباً للبراهين (للبرهانين) لا يظهر افتراقهما.

بل يمكن القول: بأن قسماً من تلك التقارير المشار إليها في بحوث أولئك العظماء ملخص من تقارير أخرى. وعلى الترتيب تم حذف التقارير المشتركة؛ لإظهار تقارير مختلفة ضمن ثلاثة فصول:

١- متابعة تقارير برهان الصدّيقين في فلسفة المشاء والإشراق.

٢- متابعة تقارير برهان الصدّيقين في جانب العرفاء (أهل العرفان).

٣- متابعة تقارير برهان الصدّيقين في الحكمة المتعالية.

تقارير برهان الصدّيقين من نظر فلسفة المشاء والإشراق:

تقرير الفارابي لبرهان الصدّيقين:

أعطى الفيلسوف الفارابي براهين في باب معرفة الله، ما كان سبباً لإيجاد أشكال جديدة وكاملة لبرهان الصدّيقين، لم يطلق على أحد براهينه تلك اسم برهان الصدّيقين. ولكن بعضاً من استدلالاته يُحسب من أحسن وأقدم هذا البرهان.

المرحوم الملا صدرا أوضح تقارير الفارابي على النحو الآتي:

"لو حصلت سلسلة الوجود بلا وجوب وكان مبدؤها ممكناً حاصلاً بنفسه، لزم إما إيجاد الشيء لنفسه وذلك فاحش، وإما صحة عدمه بنفسه وهو أفحش". [١١]

"إن الممكن سواء كان واحداً أو متعدداً، مترتباً أو متكافئاً لا يقتضي وجوب الوجود، فلا بدّ في وجود الممكن المترتب على وجوبه من موجود واجب بالذات". [١٢]

صدر الدين لا يتخذ هذه التقارير ضمن تقارير برهان الصدّيقين. وبوجه النظر إلى طرح مسألة الإمكان في هذا التقرير يكون مانعاً لكينونة الصدّيقين أو على الأقل يكون مثل تقرير أبي علي سينا يُحسب ناقصاً.

تقرير الفارابي يقوم على ثلاث مقدمات:[١٣]

١- الشيء ما لم يجب لم يوجد.

٢- إن الشيء ما لم يمتنع عليه جميع أنحاء العدم لم يوجد.

٣- إن الممكنات سواء كانت متناهية أم لا في حكم ممكن واحد.

بعد هذه المقدمات يُحصل على النتيجة بأن الوجود بغير الاستناد على حقيقة واجب الوجود، لا يمكن أن يتحقق. وإذا أردنا التعمق في آراء الفارابي ببرهان الصدّيقين، وإدراك ذلك، من الأفضل التأمل في الكلمات المنقولة عنه، بواسطة أحاديث الآخرين في شرح آثار الفارابي والرجوع إليها:

"لك أن تلحظ عالم الخلق، فترى فيه أمارات الصنعة ولك أن تُعرِض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض وتعلم أنه لا بدّ من وجود بالذات وتعلم كيف ينبغي - أن يكون - عليه الوجود بالذات، فإذا اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد، وإن اعتبرت عالم الوجود فأنت نازل، تعرف بالنزول أن ليس هذا ذاك، وتعرف بالصعود أن هذا هذا".[١٤]

في هذا البيان يذكر الفارابي قانونين منفصلين لمعرفة الحق تعالى:

والقانون الثاني هو برهان الصدّيقين، يقول الفارابي: في معرفة الحق طريقان: في الطريق الأول من النظر في موجودات العالم ونظام الله في الوجود دليل حاصل على إثبات وجود الحق. وفي الطريق الثاني عن النظر في الحق، وحقيقة الوجود، والوجود المحض تتجلى أماراتها ومظاهرها في صور الموجودات وترتيب النظام الخلقي، في الأسماء والصفات الإلهية. ولكن في الطريق الأول يُطوى قوس الصعود، وفي الطريق الثاني يتم سير قوس النزول وذلك بواسطة معرفة ومشاهدة الحق. وأن الموجودات في حالة العدم والبطلان لدى معرفة الذات، وأن وجود الأشياء كلها من الحق وتتجلى مظاهرها للناظرين.

في بيان الفارابي هذا إذاً ظهرت الإشارة إلى برهان الصدّيقين بوضوح. ولكن في هذا الدليل نوع من الإبهام والغموض.

صياغة الشيخ الرئيس لبرهان الصدّيقين:

أبو علي بي سينا في دليله يذكر بيانات مفصّلة وفي نهاية دليله وإشاراته يسميه برهان الصدّيقين. وهنا في برهان ابن سينا يستنتج وجود قطعي ومسلم به، والوجود المطلق مقابل إنكار الوجود. وبعد ذلك لا يمكن الشك في أصل الموجودات ما لم نكن من السفسطائيين. وهناك تقسيم يقول: الموجود إما واجب، وإما ممكن، أو الصنف الثالث فمحال. بعد ذلك يحتاج أبو علي إلى ترجيح الواجب وإبطال تسلسل الوجود إلى ما لا نهاية.

"فكل موجود إما واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود بحسب ذاته، ما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه

من حيث هو ممكن، فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره، إما أن يتسلسل إلى غير النهاية..." . (١٥)

في توضيح استدلال الشيخ الرئيس يجب أن يقال:

إذاً في العالم هناك موجود، فيقيناً هناك الواجب؛ لأن الممكن لا يوجد إلا بالواجب.

ويقول أبو علي في هذا الاستدلال في هذا الأصل الكلي: في الفرض أن جميع الموجودات ممكنة، ممكن وبدون علة ويتكون من تلقاء ذاته، أن يكون الجمع بين النقيضين ويكون غير الضروري في نفس الحال ضروري الوجود، أو هذا الممكن بسبب غير محقق يكون الوجود مقابل فرضه غير ممكن أيضاً. في حال إذا كان ذلك غير متكئ على هذا الوجود الممكن. ويحصل الدور والتسلسل إذا ما أراد الاستناد إلى ممكنات أخرى، ولا تنتهي سلسلة الاحتياجات؛ لأن الدور والتسلسل باطل (١٦).

وبعد الوجود الممكن يجب أن لا يخلو من واجب الوجود, ويبطل النقيض الذي يشير إلى خلو الممكن عن الواجب (١٧).

وبالنظر إلى كلام الشيخ الرئيس أيضاً في أولوية الوجود الممكن والوجوب جاء حديث في هذا المجال. ونستطيع بيان دليل الشيخ في برهان الصدّيقين نلخصه على شكلين: (١٨)

١- السفسطة باطلة، وليست لها الواقعية الوجودية، وتحقق هذا الموجود تحقق ملازم مع ترجح وجوده، وترجحه إذا كان لذاته فهو المطلوب، وإذا كان لغيره يجب أن ينتهي بموجود له ترجح ذاتي لذا يكون الدور والتسلسل باطلاً.

٢- السفسطة باطلة، ولكن لها واقعية في الوجود، تحقق هذا الموجود ملازم بوجوبه لذلك، "الشيء ما لم يجب لم يوجد"، لذا فإن وجوبه الذاتي موجود فهو المطلوب، وإذا كان غيره يجب أن ينتهي بموجود له وجوب ذاتي، لذلك يبطل الدور والتسلسل أيضاً. في البيان الأول يستفاد من بطلان الترجح بلا مرجح، وفي البيان الثاني يستفاد من قاعدة "الشيء ما لم يجب لم يوجد" ويستند على ذلك. ومن الطبيعي أن ظاهر كلمات الشيخ الرئيس وردت مطابقة في كتب مختلفة (١٩).

وتجدر الإشارة إلى أن منظور الشيخ الرئيس هنا في استخدام كلمة "إمكان" في الاستدلال، هو إمكان الحسن، لا إمكان الحاجة والفقر، لذا يُحسب الإمكان الفقري من اكتشافات صدر المتألهين (٢٠).

إشكالات دليل الشيخ:

هناك إشكالات تظهر في برهان الشيخ الرئيس بحاجة إلى المتابعة:

الإشكال الأول: يقول صدر المتألهين: إن بيان دليل الشيخ لا يمكن أن يحسب على برهان الصدّيقين. بسبب أن الشيخ في استدلاله يتوجه إلى مفهوم الوجود، لا حقيقة الوجود (٢١). ولكن يجب القول: بأن المقياس الرئيسي لبرهان الصدّيقين هو في نحو تتجلى الآيات في الوجود بالنظر والملاحظة.

الإشكال الثاني: في برهان الشيخ الرئيس أدرَك أثر دليل وجود الممكن بوجود الواجب، وهذا البرهان معروف لدى الحكماء بـ "الإمكان والوجوب" (٢٢).

في هذا الإشكال أيضاً يعتبر برهان الشيخ أن أصل وجودية في الموجودات كافٍ ولم يذكر ذلك(٢٣)، ولعل هذا البرهان محاسبة عقلية صرفة بالاستناد إلى فرضيات عقلية أوصلتنا إلى هذه النتيجة.

الإشكال الثالث: أن هذا البرهان آني ولا يفيد اليقين.

في جواب للعلامة يقول: إن هذا البرهان لكون قسم منه من مفردات العامة ممزوج ومتصل بالبرهان، لذا يحسب من البراهين الهامة (٢٤).

الإشكال الرابع: أن برهان الشيخ الرئيس متكفل فقط في أصل إثبات ذات الحق, وغير ذلك، لا يهدي إلى بيان وسبل التوحيد والصفات وكمالات ذات الحق.

الإشكال الخامس: برهان الشيخ مع الاقتدار في أصالة الجوهر، لأجل الاستفادة من إمكان الحسن في الاستدلال، هنا يظهر بأن وصف الماهية مع أصالة الوجود غير مطابق.

تقرير "دليل" شيخ الإشراق من برهان الصدّيقين:

يقول شيخ الإشراق حول بيان برهان الصدّيقين:

"متى كان النور مجرداً من لحاظ الماهية وفي ماهيته محتاجاً، محتاجاً لنور يكون قائماً ومستقيماً بذاته. وليس من جوهر الظلام وليس مصدراً للنور. وفي البرهان يلزم الأمور المتناهية مجتمعة وثابتة في سلسلة الأنوار المجردة مترتبة في الشكل اللامتناهي. ومن المستحيل بعد الواجب الأنوار القائمة بالذات والأنوار العارضة والهيئات الأخرى كلها منتهية وراء نور آخر ليس له بديل أو مثيل وذلك هو نور الأنوار والنور والأعظم الأعلى" (٢٥).

ويذكر شيخ الإشراق في بيان آخر: "لا يمكن لأي شيء أن يُبعث من العدم، وإلا أصلاً لا يمكن أن يكون موجوداً، ونور الأنوار موجود بوحدانية الذات وليس في تقرير ذاته ووجوده أي شرط، ولذا يكون ذلك النور جزءاً من هذا النور غير الملزم بالشروط، لأنه غير شرطي وضدي، وليس ناتجاً من رغبة ذاتية، بل وجوده دائماً قائم بالذات (قيّوم

بالذات) [٢٦] .

شيخ الإشراق يعلم أن النور أمرٌ له حقيقة ظاهرة ومُظهر الموجودات الباقية، وفي ذاته. وكل شيء ظاهر أكثر ظهوره من حقيقة الذات [٢٧]. مع ملاحظة هذا النظر ومجموعة البيانات والأصول في البيانات المذكورة أعلاه، مع مجموعة أصل التشكيك في حقيقة النور في نظر الشيخ إشراق، يثبت الحقيقة في واجب بالذات، وجامع جميع الكمالات ومظاهر الإشراق أو ما فوق التصور بأن الواجب بالذات يكون وراء كل ألوان التعريف والتوصيف.

إشكالات دليل شيخ الإشراق:

إن هذا الدليل تقع عليه إشكالات متعددة، نشير إلى بعض منها :

١- مبنى دليل شيخ الإشراق على برهان الصدّيقين يبتني على قاعدة أصالة الماهية، وثبت بطلانه في الحكمة المتعالية.

٢- يؤخذ في نظر الاعتبار إلى أن الموجودات الجسمانية في حكمة الإشراق عُرفت بالكدورة والظلام. لذا هذه الموجودات خارج سياق البحث، بينما في الحكمة المتعالية بدليل طرح حقيقة الوجود فإن جميع الموجودات من أعلى المراتب إلى أقل المراتب كلها مشمولة بالبحث.

٣- إذا لم يكن مراد شيخ الإشراق من النور حقيقة الوجود، وكان مراده المفهوم أو الماهية. لم يبق محل للشك في ذلك، ومعنى جامع النور أو نسبته إلى تمام الخصائص من جملة الكمال، أو نقص المراتب، كذلك وجوب الواجب والإمكان، ممكن وغير مقتضٍ، وهذا الوجوب والإمكان بواسطة غيره. وليس هذا يكون جزءاً من الذات أو إذا اقتضى إحدى هذه الخصائص تكون بقية المراتب ليس لها مصداق ذاتي في هذا الجمع[٢٨] .

الهوامش:

(١) _ مفردات ألفاظ القرآن، ص ٣٧٧.

(٢) _ مجمع البحرين ١٩٩/٥.

(٣) _ من مفردات "الصديق" في القرآن الكريم ضمن الآيات: **﴿يوسف أيها الصدّيق أفتنا في سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف وسبع سنبلات خضر أخر يابسات....﴾** (سورة يوسف، آية ٤٦). **﴿واذكر في الكتاب ابراهيم إنه كان صدّيقاً نبياً﴾**، **﴿واذكر في الكتاب إدريس إنه كان صدّيقاً نبياً﴾**. (سورة مريم، آية ٤١. ٥٦).

(٤) _ شرح لكلمة الصدّيق من وجهة نظر الحكماء للمحقق الطوسي في كتابه"شرح الإشارات" ص ٢١٤.

والحكيم السبزاوري في تعليقه على الأسفار الأربعة ٦/١٣، والعلامة الطباطبائي في الميزان ٤٣٤/٤. وجوادي أملي، شرح الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، القسم ١، ج٦ ، ص ١١٧.

(٥) _ الشيخ الرئيس أبو علي سينا، الإشارات والتنبيهات، النمط الرابع.

(٦) _ للاستفادة أكثر من التقسيمات، يراجع: كتاب المحقق الطوسي، شرح الإشارات، ص ٣١٤، والملا صدرا، الأسفار ١٤/٦ و ٤٤، وكذلك كتاب أسرار الآيات، ص ٣٧.

(٧) _ راجع الكتب: الأسفار ١٣/٦، ١٦، ٢٤، ٣٥ و ٣٦.

(٨) _ الملا مهدي النراقي. شرح إلهيات الشفاء، ص ١٥٩.

(٩) _ راجع الكتب: دبل إدواردز، جسر إدواردز، دلائل إثبات وجود الله في الفلسفة الغربية، ترجمة الشهيد علي رضا جمالي، ومحمد محمد رضائي، ص ٣٧. ديكارت، تأملات في الفلسفة البدائية ترجمة أحمد أحمدي، دلائل إثبات وجود الله.

(١٠) _ تعليقة الأشتياني على شرح المنظومة، من ص ٤٨٩ إلى ص ٤٩٧. شرح إلهيات الشفاء، للمرحوم الملا مهدي النراقي، ص ١٥٧- ١٥٨.

(١١) _ للاستفادة أكثر يراجع كتاب الأستاذ جوادي الآملي، شرح الأسفار، ١٧٥/٦.

(١٢) _ الأسفار، ٢٦/٦.

(١٣) _ تعليقة على نهاية الحكمة، ٢٨٣/٢.

(١٤) _ شرح الأسفار، ٢٥٦/٦.

(١٥) _ الفارابي، فصوص الحكم. الفص ١٨، ص ٦٢.

(١٦) _ الإشارات، ١٩/٣.

(١٧) _ في شرح كلمات الشيخ الرئيس أبي علي سيا ذكرت فقرات كثيرة وما نقل هنا يعتبر أبسط الشروح وأكثر اختصاراً، لأجل الاستفادة يراجع الكتب: نهاية الحكمة ٢٨٤/٢، الأسفار ٢٦/٦، شرح الإشارات، ص ١٩٦.

(١٨) _ يراجع الكتب: الإشارات والتنبيهات، ١٩/٣، تعليقات، ص ١٦٢، ١٦٣و ١٨٧، الرسالة العلمية للعلاتي، ص ١٠٥، ١٠٦.

(١٩) _ العلامة الطباطبائي ذكر هذين التقريرين، أولهما بعنوان تقرير الشيخ، والثاني جاء على شكل تقرير مستقل. راجع: كتاب نهاية الحكمة ٢٨٤/٢.

(٢٠) _ "وجوب الممكن بعلة موجبة"، جاء ذلك في الرسالة العلمية للعلاتي بشكل واضح.

(٢١) _ للعلامة المطهري له آراء في هذا المجال، راجع: كتاب أسباب التعلق بالماديات، ص ١٢٢.

(٢٢) _ الأسفار، ٢٦/٦.

(٢٣) _ المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٢٤) _ راجع: كتاب الأسفار، ص ٢٧.

(٢٥) _ أصول الفلسفة، ٨٠/٥، هوامش.

(٢٦) _ الأسفار، ٢٦/٦ و ٢٨، شرح الأسفار، ص ٢١٨.

(٢٧) _ المصدر نفسه، ص ٢٢١.

(٢٨) _ المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

اتحاد العقل والعاقل والمعقول

د. زهرا مصطفوي❖
ترجمة: هدى بيضائي

التعقل بحسب رأي ملا صدرا هو حضور المعقول والصور النورية المستقلة عند العاقل، ولكن التعقل بحسب رأي ابن سينا هو حصول الصور العقلية والمفهوم للمعقول عند العاقل، لذا إن كانت نظرية الاتحاد متفقاً عليها من قبلهما، فإن أحدهما يعتقد باتحاد النفس والصور المعقولة بمعنى ارتقاء النفس إلى عالم العقول والاتحاد مع الجواهر العقلية المستقلة والآخر يعتقد باتحاد النفس مع التصورات والتصديقات والمفاهيم العقلية الموجودة في النفس.

❖ أستاذة الفلسفة في جامعة طهران.

المقدمة:

عندما نبحث عن جذور مسألة اتحاد العقل والعاقل والمعقول نجدها في كلمات تلامذة أرسطو، والمشهور أن بعد أرسطو شيع هذا الكلام بين الحكماء مثل الإسكندر وفرفوريوس ومن ثم تلامذته.

وقد فُسرت نظرية الاتحاد بتفاسير عدة مثل: واتحاد العاقل مع العقل الفعال، واتحاد العاقل مع المعقول، واتحاد المدرَك مع المدرِك،... وما شابه.

وهذه النظرية مقبولة في اليونان من قبل حكماء مثل أفلاطون[١] وفي الحقبة الإسلامية نجد إشارات لها في كلمات المعلم الثاني أبي نصر الفارابي.[٢] وفي نفس الوقت نجد أن صدر المتألهين قام بشرح وتفسير وتنقيح هذه النظرية ورسخ أسسها. وقد ذكر[٣] أن مسألة الاتحاد بين العاقل والمعقول لم تجد حلاً عند أي من حكماء المسلمين حتى زمنه، ولا نجد في كتب المسلمين مطلباً مهماً في شرح هذه النظرية. وهو توجه بالتفاتة خاصة إلى مسبب الأسباب وطلب الكرامة منه، فشمله الإلهامات الإلهية وشمله الله تعالى بفيضه وكرمه وأعطاه من خزائن علمه علماً جديداً، حتى فتح للمتأخرين ما كانوا قد حرموا منه وكان وقفاً على سابقين.

وفي المقابل أنكر ابن سينا بشدة هذه النظرية، وقد اعتبر قول فرفوريوس حشواً وزائداً جملة وتفصيلاً. ويذكر أن فرفوريوس مهووس ويطمح في رئاسة المشاء ويطلق كلاماً جزافاً. لا يفهمه لا هو ولاغيره من علماء المشاء الذين اعترفوا بأنهم لم يفهموا شيئاً من كلامه. ولكن حب الرئاسة وطلب الجاه يمنعانه من الاعتراف بالخطأ.[٤]

على كل حال ما يجب التدقيق فيه، هو ما استخلصه الحكيمان المسلمان، ابن سينا وصدر المتألهين من هذه النظرية. ونأمل في إطار هذه الدراسة أن يصل القراء المحترمون إلى مقايسة دقيقة بين رؤى الفيلسوفين اللذين ترأسا مذهبين في الفلسفة ودراسة الاستدلالات والإشكاليات التي طرحها كل من الحكيمين على نظرية الآخر.

التعقل

معنى التعقل:

إن الفهم الصحيح لمبحث اتحاد العاقل والمعقول مرتبط بمعرفة معنى التعقل. وحقيقة التعقل بمعنى العلوم والإدراك العقلي مشتركة بين الإنسان وبقية الموجودات، ولهذا يجب أن تكون دراسة هذه الحقيقة بطريقة تشمل التعقل الإنساني بالإضافة إلى تعقل بقية الموجودات. بالتأكيد سيتم شرح هذا في مكانه والإشارة إلى أن

الموجودات المادية غير المجردة، لا تحظى بهذا الكمال الوجودي وهي عاجزة عن هذا الإدراك.

وأيضاً يجب الالتفات إلى أنه لما كان التعقل أحد فروع العلم فيجب أن يُعرَّف بتعريف يراعي تعريف العلم. ولهذا تعرض صدر المتألهين في كتاب الأسفار(٥) في بداية مبحث اتحاد العاقل والمعقول لنظريات الفلاسفة حول العلم وأخضعها للنقد والتدقيق.

وبشكل إجمالي يقول صدر المتألهين في تعريف العلم(٦): العلم من الحقائق التي تكون ماهيتها عين إنيتها وهذه الحقائق لا يمكن تعريفها بحدٍّ أو رسم؛ لأنها ليس لها جنس أو فصل حتى تعرف بالحد. وليس هناك شيء أعرف من العلم ليعرف به، بل هو من البديهيات والواضحات التي تحتاج إلى بعض التنبيهات والتذكيرات للوصول إلى الإدراك الصحيح لها.

ويقول الشيخ الرئيس بشأن التعقل:

"كل صورة أدركها فإنما أدركها إذا وجد مثالها في".(٧) "إن النفس تعقل، بأن تأخذ في ذاتها صور المعقولات".(٨)

لهذا، التعقل في نظر ابن سينا، هو حصول صورة المعقول عند العاقل وهو يعتبر صدق هذه النظرية في الباري عز وجل أيضاً. بالطبع لابن سينا نظريات متفاوتة في كيفية حصول صور المعقول في نفس العاقل.

ويُفهم من بعض كلماته أن نفس العاقل بتجريد الصور من المادة وعوارض ولواحق المادة، تخرج من مرحلة الحس والخيال والوهم وتصل إلى مرحلة العقل. يستفاد من بعض عباراته أن نفس العاقل بالاتصال بالعقل الفعال، تكتسب الصور المعقولة من فيض العقل الفعال، وسوف نشرح هذا الأمر بشكل أكبر.

لكن صدر المتألهين يقول بخصوص التعقل:

"والتعقل هو إدراك الشيء من حيث ماهيته وحده".(٩)

من ثم يكمل فيقول: التعقل بحاجة إلى تجريد، التجريد من المادة وعوارضها ولواحقها، ويشرح: التجريد يكون بأخذ العلم من المواد؛ أي بعد الإحساس بالشيء وبوجوده، يجب تجريده من المادة، فيحصل فينا علم جديد. من ثم بتجريد عوارض ولواحق المادة، مرحلة جديدة من العلم، الذي يسمونه التعقل. ولكن لو كان الموجود بذاته عقلاً فلا حاجة إلى التجريد، بل النفس بواسطة وجود تلك العقول تصبح عالماً عقلياً.

ويذكر صدر المتألهين في كيفية اكتساب العلوم العقلية: "فالحق أن صور الجواهر العقلية من معاني تلك الحقائق، وذرات تلك الجواهر. هذا يعني أن صور المحسوس من كل جسم هي الجوهر الحسي له، والصور العقلية لذلك الجسم هي المعنى الجوهري والعقلي له".(١٠)

ومع أخذ مباني ملا صدرا بعين الاعتبار يمكننا الفهم وبسهولة أن مقصوده من معنى الجوهر العقلي وصورة الجسم العقلي ليس الصورة الذهنية أو التصورية، بل المقصود هو الصورة العقلانية المستقلة مثل النوري الأفلاطوني. وبعقيدة ملا صدرا، التعقل معنى درك الصور العقلانية والجسم المستقل، كما عبَّر في عبارة له: "النفس عند إدراكها للمعقولات الكلية، تشاهد ذواتاً نورية مجردة".(١١)

مقارنة بين الفيلسوفين:

وعلى هذا الأساس يكون التفاوت بين ما ذكره صدر المتألهين وابن سينا في حقيقة التعقل هو عبارة عن أن التعقل في عقيدة ابن سينا بمعنى درك مفاهيم الحدود وماهيات الأشياء على نحو الوجود الذهني وحصول صورة الأشياء في موجود مجرد، سواء أكان العقل أم النفس.

والتعقل في عقيدة ملا صدرا يعني مشاهدة الحقائق والصور الحقيقية المجردة عن المادة ولواحقها التي هي متحققة بنحو مستقل.

وفي رأي ملا صدرا أن العلم هو حضور ووجود المدرَك عند المدرِك، وجوداً خالصاً لا يشوبه عدم أو فقدان. ولهذا فإن الأشياء المادية وغير المجردة لا يمكن أن تتعقل أو تصل إلى حقيقة التعقل؛ لأنها ممزوجة بالعدم والفقدان دائماً، بل يرى أن العلم عبارة عن وجود بشرط أن لا يكون هنالك حجاب، والمادة والعدم والنقص تُعتبر موانع للعلم وحجاب عليه.

طريقة تحصيل الصور العقلية:

مما ذكرنا من عبارات ابن سينا، نصل إلى استنتاجين من التعقل: الأول، التعقل عن طريق التجريد، والآخر التعقل عن طريق الاستفاضة والاتصال بالعقل الفعال.

وفي رأي صدر المتألهين التعقل يستحصل فقط عن طريق ارتقاء النفس ودرك الذوات المجردة، لا عن طريق الاتصال بالعقل الفعال وأمثاله.

نظرية التجريد التام:

يقول ابن سينا: تعقل النفس يعني دركها للصور المعقولة بالتجرد عن المادة،

والصورة المعقولة على نوعين: إما مجردة بشكل ذاتي عن المادة، وفي هذه الحالة لا تتكبد النفس عناء تجريد تلك الصورة، وإما أن العقل هو الذي يجرد تلك الصورة عن المادة.(١٢)

ويشرح بأنه عندما يحس الإنسان بوجودٍ ما، يأخذ صورة المحسوس من الوجود الخارجي، لكن بنحو محتاج للمادة. إضافة إلى لواحق تلك الصورة. وفي حين التخيل، يأخذ الصورة دون المادة ولكن مع لواحق المادة ومع أنه في حين توهم الصورة يدركها دون المادة ولواحقها، ولكن لارتباطهما كمصدر بالمادة لا يمكن للزمن أن ينفصل عن لواحق المادة بشكل مطلق؛ لأنه في كل الصور يتصور تلك المفاهيم كعارض على المادة مع أنها غير مادية.

ولكن في حين التعقل، تأخذ النفس الموجود الذهني والصورة العقلية، مجردة من جميع لواحق المادة وتتعقلهما وهذا التجريد التام يوجب التفاوت بين التعقل وسائر الإدراكات.(١٣)

نقد نظرية التجريد:

انتقد ملا صدرا، وفي مواضع عدة، هذه النظرية بشدة ويقول: إن المشهور بين الحكماء هو أن النفس تنتزع صورة المحسوسات من المادة وتجردها وعندما ينتهي هذا التجريد يحصل التعقل.

ويفسر ملا صدرا هذه النظرية بطريقة كأن النفس ساكنة وثابتة والحركة والتغيير تقع في الأشياء، بمعنى أن الصور المحسوسة تتغير فيقع التجريد والنفس دائماً هي المدرك فقط.

ويثير إشكالية: لو كان الأمر على هذا النحو، لكان على الجوهر النفساني الإدراك دون ارتباط بالصور العقلية؛ لأنه لا ارتباط بين الصور العقلية والنفس، والنفس لو أدركت موجوداً مغايراً لها، غير مرتبط بها، يكون العلم إضافة فقط؛ لأنه بين موجودين مستقلين غير مرتبطين لأنه لا يصح إلا مقولة الإضافة، في حين أن مقولة الإضافة في مبحث العلم أمر لا يقبله الفلاسفة.

إذاً ارتباط الصورة العقلية بالنفس، يلزم من أن النفس مادة تلك الصور وأنها متحدة معها، ولكن القائلين: بهذه النظرية ينكرون تغييرات النفس واتحادها بالصور المعقولة.

لهذا تجريد الصور المحسوسة للحصول على صور معقولة أمر محال، ويجب تفسير التعقل بشكل آخر بحيث تكون الأشياء ثابتة والنفس متغيرة؛ أي أن العوالم

متعددة والنفس تتحرك من عالم إلى عالم، ولها إدراك حسي في عالم المحسوسات وإدراك عقلي في عالم العقول.(١٤)

نظرية الاتصال بالعقل الفعال:

الطريقة الثانية للتعقل في كلام ابن سينا هي الاتصال بالعقل الفعال، حيث يقول: يوجد جوهر مفارق في عالم الوجود، وصور المعقولات بالذات موجودة في ذلك الجوهر؛ لأن هذا الجوهر عقلي بالفعل وليس له حالة الإمكان وعندما تتصل النفس بهذا الجوهر العقلي، تترسم في النفس صور عقلية خاصة تصل النفس إليها عن طريق إدراك الجزئيات.(١٥)

وعلى هذا الأساس النفس بإدراكها الجزئيات تكسب الاستعداد للاتصال بالجوهر المفارق العقلاني، وحاصل هذا الاتصال، ارتسام صور عقلية في النفس. وعندما تتوجه النفس مرة أخرى إلى عالم الحس، تُمحى تلك الصورة العقلية، كما أنها لو التفت إلى صورة عقلية أخرى تُمحى الصورة العقلية الأولى.

قد تطرق ابن سينا في مبحث النفس من كتاب "الشفاء" بشكل واسع لدراسة هذه النظرية وهناك يقول: النفس الإنسانية عاقلة بالقوة وتقدر أن تكون عاقلة بالفعل ولكن هذه العقلية لا تحصل من تلقاء نفسها، بل تحتاج إلى علة كي توصلها من حالة القوة إلى حالة الفعل. وهذه العلة هي أمر خارج من النفس وهي أعلى منها وهي العقل.

ومن الواضح أن هذه العلة يجب أن تكون عقلاً بالفعل، كي يوجد بينها مبادئ صور الأشياء ولكي تتمكن من إعطاء تلك الصور إلى النفس وهي العقل الفعال.(١٦)

ويذكر ابن سينا في بيان التفاوت بين هذه النظرية ونظرية تجريد الصورة من المادة: عندما تطلع القوة العاقلة على الجزئيات وتدرك الجزئيات الموجودة في الخيال، ومن جهة أخرى ينعكس العقل الفعال على هذا الإدراك، تُجرد الجزئيات من المادة ومتعلقاتها وتنطبع في النفس الناطقة. وليس المقصود أن النفس تنتقل من الخيال إلى التعقل، بل المراد هو أن النفس بالاطلاع على هذه الجزئيات، تستعد لإفاضة هذه الصور المجردة من العقل الفعال عليها؛ أي أن الفكر وترتيب القياسات تسبب في أن النفس تتمكن من قبول الفيض ومن ثم يذكر بأن نفس الإنسان لا يصبح معقولاً بالفعل بل عاقلاً فقط.

ويقول: عندما تكون النفس فعالة بواسطة الإشراقات، يحصل بينها وبين الصور العقلية نسبة وفي النفس ترتسم الصورة، وتكون من جنس النفس من جهة، ومن جهة

أخرى لا تكون من جنس النفس.

فمن جهة أنها مجردة فهي من جنس النفس، ولكن من جهة أنها معقولة بالفعل فهي تختلف عن النفس؛ لأن الخيالات التي هي معقولات بالقوة، بواسطة هذا الإشراق والاتصال تصبح معقولات بالفعل، ولكن الخيالات تبقى بنفس تلك الصورة ويستحصل منها على الصور التي تبدل إلى العقل الفعال فقط، لا نفس الخيالات. لذا النفس قابلة والصور العقلية فيها مجردة.

النقاط الثلاث المشتركة بين الحكيمين:

إن من الضروري في هذه المقالة، الإشارة ولو باختصار إلى الوجوه المشتركة بين ابن سينا وملا صدرا في مبحث التعقل، كي نتمكن من خلال هذه الوجوه المشتركة، فهم الاختلاف بشكل أفضل.

١- تجرد العقل:

العقل باعتباره قابلاً للصور المعقولة أو باعتباره متحداً مع الصور المعقولة، يجب أن يكون مجرداً؛ لأن المعقول غير القابل للقسمة مجرد، لهذا يجب أن يكون العاقل مجرداً عن المادة، وهذا يعني أن لا تعقل في عالم الأجسام.[١٧]

٢- تجرد المعقول:

برأي الحكيمين إن الصور العقلية والمعقولات مجردة عن المادة ولواحقها، وإن التعقل لا يشمل الأمور الجزئية أو المادية أو الأمور المشوبة بلواحق المادة. إذ إحدى شروط التعقل هو أن الإدراك ينحصر بالأمر غير المادي والمجرد التام [١٨].

٣- نفس، عاقل بالقوة، عاقل بالفعل:

بعقيدة الحكيمين النفس الإنسانية الوجود المجرد، يمكنه التعقل وهو عاقل بالقوة، وعندما يتعقل يصبح عاقلاً بالفعل. لهذا يقع التغيير في النفس ويوصلها من كونها بالقوة إلى كونها بالفعل. وبحسب رأي الشيخ الرئيس، يحصل هذا الأمر بواسطة الاتصال بالعقل الفعال. وبحسب رأي صدر المتألهين يحصل بواسطة الاتحاد بين المثل النورية والعقول المفارقة والصور النوعية المفارقة.[١٩]

معنى اتحاد العقل والعاقل والمعقول:

بعدما عرضنا نظرية ابن سينا وملا صدرا في معنى التعقل يجب الإشارة إلى مسألة الاتحاد، وتوضيح المقصود من هذه المقولة وتبيين وجوه الاختلاف والاتفاق بين

الحكيمين في هذه النظرية.

من المعروف أن صدر المتألهين هو من المدافعين عن نظرية الاتحاد، وابن سينا من المنكرين لهذه النظرية، ولكن في الوقت نفسه، قد ذكر بعض الأساتذة المحترمين في درس الاتحاد، أن نظرية الاتحاد متفق عليها وأن الفلاسفة الإسلاميين لم يفهموا عبارات الشيخ الرئيس الذي يقبل نظرية الاتحاد.[٢٠]

ولأجل توضيح نظريات ابن سينا وصدر المتألهين وتبيين: هل كان هنالك خلاف بين هذين الفيلسوفين الكبيرين في نظرية اتحاد العقل والعاقل والمعقول أم لا؟ يجب الالتفات إلى عدة نقاط مهمة منها النقاط المشتركة بينهما.

وكما بينا في بداية هذا المقال، إننا لو قبلنا أن ابن سينا يقبل نظرية اتحاد العاقل والمعقول ولكن قراءته ورؤيته إلى هذه النظرية تتفاوت مع رؤية صدر المتألهين إليها ولهذا لا يمكن أن يقال بالتوافق في هذه المسألة.

وجوه الاشتراك:

١- اتحاد العقل والمعقول:

يقول ابن سينا في كتاب "النجاة" : إن العقل هو تجرد المعقولات من المادة ولواحقها؛[٢١] أي المعقولات المجردة والصور العارية من المادة هي المعقول. وتجرد هذه الصور والمعقولات هو العقل. ومن حيث إن تفاوت المعقولات المجردة وتجرد المعقولات أمر اعتباري وفي عالم الخارج لكليهما حقيقة واحدة. لهذا فإن العقل والمعقول في رأيه متحدان كعقيدة صدر المتألهين.

ويقول في قسم آخر من الكتاب: إن القوة العاقلة التي تكون صور الموجودات ثابتة فيها، إما صور تلك الموجودات التي حصلت بتجريدها من المادة، أو صور الموجودات التي لم تكن مرافقة للمادة من البداية، ولم تكن مادية أصلاً.[٢٢]

وهذه المطالب هي شواهد على أن رأي الشيخ الرئيس هو أن العقل والمعقول متحدان.

وفي شرح هذا المطلب نقول: بأن المعقول اصطلاحاً يقسم إلى قسمين: المعقول بالذات والمعقول بالعرض. المعقول بالعرض موجود خارجي تدركه النفس وتحصل عليه بواسطة الصور الذهنية الحصولية. ولا شك في أنه لا يوجد أحد يدعي بأن المعقول بالعرض يتحد مع العقل والعاقل عدا السفسطائيين الذين ينكرون الحقائق الخارجية. المعقول بالذات هو الصورة الذهنية والموجود الذي بوجوده تتعقل النفس، ولا شك في

أن هذه الصورة الذهنية تحصل في العقل ولا اختلاف بينها وبين التعقل وأن المقصود من مبحث اتحاد العاقل والمعقول هو هذا المعقول بالذات.[٢٣]

٢- اتحاد علم الباري تعالى بذاته:

أحد وجوه الاشتراك بين ابن سينا وصدر المتألهين هو أن الباري تعالى عالم بذاته وعلمه بذاته، عين ذاته ولا تكثر في ذاته بهذا الإدراك، وهنا يتحد العقل والعاقل والمعقول.

وقد عبّر الشيخ الرئيس عن هذه النظرية بطرق متفاوتة في كتب مختلفة، وهذا دليل على اعتماده على هذه النظرية واستدلالاتها وهو يقول: "إنه بذاته عقل وعاقل ومعقول".[٢٤]

ومن ثم يشرح ويبسط هذه الجملة، بأن المقصود هو اتحاد علم الباري تعالى بذاته؛ لا علم الباري بغيره. وابن سينا لإثبات هذا المدعى يذكر أدلة أخرى لا نذكرها خشية الإطالة [٢٥].

٣- اتحاد في علم الموجودات بالذات:

يشير الشيخ الرئيس ضمن أدلته لإثبات نظرية الاتحاد في علم الباري بداية إلى هذه الملاحظة أن هذه الخصوصية ليست مختصة بواجب الوجود، بل هي تشمل كل الموجودات المجردة العاقلة والمعقولة، وأن لديها علماً بذاتها وفي هذا الإدراك العقل والعاقل والمعقول واحد.

و يقول: "النفس تتصور ذاتها، وتصورها ذاتها، يجعلها عقلاً وعاقلاً ومعقولاً".[٢٦]

ويذكر لإثبات مدعاه أن ما يمنع التعقل هو المادة ولواحقها، وأن المادة تمنع من أن يكون الشيء معقولاً، وأيضاً تمنع أن يكون الشيء عاقلاً. ولهذا العاقل موجود مجرد تحققت له ماهية مجردة والمعقول يعني الماهية المجردة لشيء. وإذا كان الشيء مجرداً فهو معقول؛ ولأنه متحقق في ذاته إذاً المعقول هو ذاته وهو العاقل أيضاً؛ ولأن الماهية المجردة حاضرة. إذاً كل مجرد عقل وعاقل ومعقول، وهذه المفاهيم الثلاثية لا يحصل لها أي تكثر حقيقي.[٢٧]

رؤية الشيخ الرئيس لنظرية الاتحاد:

وتتضح حقيقة الخلاف بين ابن سينا وصدر المتألهين في مبحث الاتحاد، وفي البداية لا بد من توضيح المراد من اتحاد العاقل والمعقول، وهل للفيلسوفان نقاط التقاء في إدعاءاتهم؟

ففي هذا المبحث طرح ابن سينا نظريتين ودافع عنهما. الأولى إثبات الاتحاد والأخرى إنكار الاتحاد، يقول الشيخ حسن زادة أملي: إن الشيخ الرئيس كأكثر الحكماء المشائين يقول بالاتحاد. لذا سندرس عبارات ابن سينا في هذا المجال حتى مقصوده من اتحاد العاقل والمعقول فهو في مقام الإنكار يقول: "ما يقال من أن ذات النفس تصير في المعقولات، فهو من جملة ما يستحيل عندي".[٢٨]

ويذكر في مكان آخر: "أن قوماً من المتصدرين يقع عندهم أن جوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هو هي".[٢٩]

وهو يقول: إن البعض قالوا: إن النفس حين تعقل تتصل بالعقل الفعال، وهذه النظرية صحيحة: لأن النفس باتصالها بالعقل الفعال وإدراك الجزئيات والاستعداد لإدراك الكليات، تتقبل الفيض من العقل الفعال. وترتسم في النفس صور المعقولات، ولكن قال البعض: إن اتصال النفس بالعقل الفعال هو على نحو الاتحاد؛ أي أن النفس تتبدل إلى عقل فعال وهذا قول باطل.[٣٠]

ويقول ابن سينا في شرح الاتحاد: إن تبدل الشيء إلى شيء آخر يكون على ثلاثة أقسام:

الأول: أن الشيء يتبدل من حالة إلى أخرى ويسمى بالاستحالة.

الثاني: أن الشيء من يتركب مع موجود آخر فنحصل على موجود ثالث مركب.

الثالث: أن الشيء من دون الاستحالة والتركيب يتحول إلى شيء آخر. وهو يقول: إن مدعى القائلين: باتحاد العاقل والمعقول هو من القسم الثالث وهذا القول كلام شعري وغير معقول.[٣١]

ويقر الشيخ الرئيس في كتاب "المبدأ والمعاد" بدليل الاتحاد دون إنكاره، وفي هذا الكتاب يذكر نتيجة القول بالاتحاد على هذا النحو: إن نسبة الصور العقلية مع العقل بالقوة، ليست كنسبة الصور الطبيعية إلى هيولى الطبيعة، بل عندما تصل الصور العقلية في العقل بالقوة، يتحد ذاتها ولن يكون هناك شيئان القابل والمقبول (لهما ذات متمايزة)، بل في حقيقة العقل بالفعل تلك الحقيقة المجردة هي المعقولة.[٣٢]

وبهذا يتضح مقصود ابن سينا بجلاء في مبحث اتحاد العاقل والمعقول، أن الصور المعقولة هي العقل بالفعل، والعقل بالقوة، بإدراك صور معقولة وارتسامها في العقل بالقوة تتبدل إلى العقل بالفعل.

وبالالتفات إلى هذه العبارة واستنباط الشيخ الرئيس من مسألة اتحاد العاقل والمعقول واستدلالاته في كتاب (المبدأ والمعاد) نطرح هذه الإشكالية بأن من الممكن أن

يكون ابن سينا قد بدّل آراءه في هذا البحث فأنكر الاتحاد في بعض كتبه وأثبته في كتب أخرى.

ويجيب الخواجة نصير الدين الطوسي على هذه الإشكالية أن ابن سينا كتب كتاب (المبدأ والمعاد) في شرح مذهب المشائين وقد ذكر هذه النكتة في مقدمة الكتاب.[٣٣]

فهو يذكر في مقدمة الكتاب: لقد كتبت هذا الكتاب على أساس ومباني آراء المحصلين المشائين وأسعى في طرح المشكلات والنكات وشرحها وبسطها وتفصيل المجمل.[٣٤]

وقد أظهر صدر المتألهين تردداً في قبول حقيقة وقوع استبصار لابن سينا وإشراق نور من الملكوت له. وقبوله باتحاد العاقل والمعقول؟ أما العبارة في كتاب (المبدأ والمعاد) كتبت على أساس الوعد الذي ذكر في مقدمته بأنه سيداري ويراعي نظريات المحصلين المشائين.

يشير الأستاذ حسن زادة آملي إلى عبارات أخرى عدة للشيخ الرئيس يقول فيها بصراحة بنظرية الاتحاد، ويقول: إن عدم تدقيق الفلاسفة في هذه العبارات سبب إدراج ابن سينا مع منكري هذه النظرية وتلك العبارات هي:

- الكمال المختص بالنفس الناطقة، هو تحولها إلى عالم عقلي، ترتسم فيه صور كل شيء ويكون فيه النظام المعقول ويوجد فيه الخير الذي يفيض من المبدأ الأول على الجواهر الشريفة الروحانية، ومن ثم الجواهر المتعلقة بالأبدان، ومن ثم الجواهر الجسمانية. على نحو تكون في النفس الناطقة هيئة كل شيء، وتبدل إلى عالم العقل يجب أن يكون بموازاة عالم الوجود ويتحد معها ويرتسم في النفس مثالها.[٣٥]

٢- إن شدة وصول النفس إلى كمالها الخاص هو حصول المعقولات وهذا غير قابل للقياس مع وصول باقي الموجودات إلى بعضها؛ لأن الوصول في الموجودات يحصل بواسطة السطوع. ويسري هذا الوصول في كل وجود النفس وكأنه الصورة المعقولة بدون أي انفصال، ولذا العقل والعاقل والمعقول أمر واحد أو قريب منه.

٣- كمال جوهر العقل هو ما يتجلى فيه نور الحق بقدر ما يمكن، ثم يتمثل فيه كل الوجود بالشكل الذي هو عينه مجرد من المادة، فيبدأ من الله ويتم بالجواهر العقلية وينتهي بالجواهر الروحانية المادية والأجرام السماوية. من ثم يصبح هذا التمثل على نحو لا يمكن التمييز بينه وبين الذات العاقلة وهذا الكمال هو جوهر العاقل الذي يبدله إلى الجوهر العقلي بالفعل.[٣٦]

ويذكر الأستاذ آملي أن المقصود من (تمثلاً لا يتميز عن الذات) هو أن يكون تمثل

المعلوم للعالم على نحو لا يكون أي تمايز بين العالم والمعلوم، بل يكونان متحدين.[٣٧]

ولهذا مع أخذ هذه العبارة بعين الاعتبار، يمكننا أن ندرج الشيخ الرئيس بين القائلين: بنظرية العاقل والمعقول. مع أن المشهور بين الفلاسفة أن الشيخ مخالف لهذه النظرية. ولكن على أي حال يجب الالتفات إلى أن نظرية الاتحاد عند صدر المتألهين تختلف عن ما نقل حتى الآن عن ابن سينا.

أنواع الاتحاد:

قام صدر المتألهين في مباحث مختلفة بالتحقيق في أنواع الاتحاد. مثلاً كما ذكر الرئيس في إلهيات الشفاء بأن اتحاد المادة والصورة، والاتحاد التركيبي، والاتحاد بين الجوهر والعرض هي من أنواع الاتحاد.[٣٨] ولكن في مبحث الاتحاد يشير إلى ثلاثة أنواع للاتحاد،[٣٩] ويذكر بأن نوعين من الأنواع الثلاثة محالة:

- الموجودان يتحدان على نحو أن الموجودين يشكلان موجوداً واحداً ولا شك في أن هذا النوع من الاتحاد محال والشيخ الرئيس أيضاً يقيم أدلته على بطلانها.[٤٠]

- المفاهيم أو الماهيات تصبح مفهوماً أو ماهية واحدة على نحو يمكن حملها على بعضها بالحمل الذاتي الأولي. مثلاً مفهوم العاقل هو مفهوم المعقول وهذا النوع من الاتحاد لا شك في أنه محال؛ لأن المفاهيم المتغايرة لا يمكن أن تتبدل إلى مفهوم واحد أو يتبدل أحدها إلى الآخرى. وفي الحمل الذاتي مفهوما الموضوع والمحمول مفهوم واحد ولكن يختلفان من جهة الإجمال والتفصيل.

نعم من الممكن أن نجد موجوداً واحداً بسيطاً يصدق عليه أنه عاقل وأيضاً معقول؛ أي وجود واحد ومعان متكثرة. ولكن ليس هذا تكثر جهات الوجود. يذكر الرفيعي القزويني في شرح هذا الأمر: "القسم الأول، اتحاد المعاني والمفاهيم المختلفة في الوجود، بمعنى أن شيئين أو عدة أشياء مختلفة من جهة المعنى والتصور في مقام الوجود والتحقق، تتحول إلى موجود واحد. والاختلاف بينهما فقط بلحاظ التصور؛ أي إمكان تصور كل منها على حدة، وهذا القسم من الاتحاد ممكن وواقع مثل اتحاد الجنس والفصل في النوع، فيختلفان في المعنى والمفهوم مثل معنى الحيوان والناطق اللذين لهما وجود واحد في مقام الوجود في الإنسان ويفترقان في المعنى.

ومثل صفات الكمالية والحق تعالى جلت أسماؤه التي هي عين ذات الباري مثل العلم والقدرة والحياة حيث تختلف في المفهوم ولكن تجتمع وتتحد في وجود الباري عز وجل. ويمكننا القول: بأن الباري تعالى عين العلم وعين القدرة وعين الحياة.[٤١]

ج- الموجود يتغير ويتبدل على نحو تصدق عليه ماهية أو مفهوم كلي بعدما لم يكن

يصدق عليه؛ لأن الموجود استكمل وتكامل وجوده وعلى إثر هذا التكامل تصدق عليه مفهوم خاص.

يقول ملا صدرا: هذا القسم من الاتحاد صحيح وممكن، بل واقع في الخارج. مثلاً يجتمع في الإنسان الواحد جميع معاني الجماد والنبات والحيوان. ولتوضيح هذا القسم من كلام ملا صدرا يجب الرجوع إلى عبارات الأستاذ رفيعي قزويني؛ لأنه لم يتضح في كلام ملا صدرا أن هذا القسم من الاتحاد هو اتحاد بين ماذا أو ماذا؟ وهل المقصود اتحاد الماهية أو المفهوم مع الوجود المتكامل؟ أم أن المقصود اتحاد الوجود المتكامل مع الوجود الناقص السابق. كما يستفاد من مثاله.

يقول القزويني: "القسم الثالث، هو اتحاد أمرين يقعان في طول بعضهما البعض؛ أي أحدهما ناقص الوجود والآخر هو الصورة الكاملة له. يكتمل بواسطته ويرفع النقص عنه ويخرج من القوة إلى الفعل. كالطفل الذي يصبح شاباً، والجاهل الذي يصبح عالماً، والعاجز الذي يصبح قادراً؛ وخلاصة ما يقال عن الاستكمال والترقي هو القسم الثالث.

اختلاف الاستنتاجات:

١- من جهة المعقول:

قد بينا أن التعقل عند ملا صدرا هو حضور المعقول والصور النورية المستقلة عند العاقل. ولكن التعقل بحسب ابن سينا هو حصول الصور العقلية والمفهوم للمعقول عند العاقل. لذا إن كانت نظرية الاتحاد متفقاً عليها من قبلهما فأحدهما يعتقد باتحاد النفس والصور المعقولة بمعنى ارتقاء النفس إلى عالم العقول والاتحاد مع الجواهر العقلية المستقلة، والآخر يعتقد باتحاد النفس مع التصورات والتصديقات والمفاهيم العقلية الموجودة في النفس. لهذا فإن الإنسان بحسب ابن سينا يقدر أن يكون عالماً عقلياً مشابهاً للعالم الخارجي ولكن ملا صدرا يرى أن النفس تتحد مع عالم العقول.

٢- من جهة كيفية الاتحاد:

يرى صدر المتألهين أن النفس بإدراكها الجزئيات يمكنها الارتقاء بالحركة الجوهرية والوصول إلى عالم العقول ومشاهدة الذوات النورانية في عالم العقول، والاتحاد معها. ولكن يرى الشيخ الرئيس، أن النفس تتحد مع الصور الذهنية فقط عن طريق تجريد الصور من المادة وعوارضها. ويقول في كتاب «المبدأ والمعاد» الذي طرح فيه نظرية الاتحاد ودافع عنها: إن العقل يأخذ صور المعقولات ويجردها عن المادة وعوارضها ويدرك المعنى الكلي والمشترك.[٤٢]

٣- من جهة بقاء ذات العاقل:

يرى صدر المتألهين، أن النفس في حركتها التكاملية تتحد مع العقول وتتحرك من عالم إلى آخر وهذه الحركة الاستكمالية في النفس باقية من جهة، ومتغيرة من جهة. كباقي الحركات الجوهرية المتحركة بسبب اتصال الحركة، والباقية لأصالة الوجود، وفي ذات الوقت متغيرة وتنتقل من مرحلة إلى أخرى.

ولكن يعتقد الشيخ الرئيس أن النفس باقية ولا يطرأ أي تغيير في جوهرها، مع حصول بعض التغييرات فيها؛ لأن هذه التغييرات تحصل بإشراق نور العقل الفعال في القوة العاقلة بالنفس. والقوة العاقلة للنفس تصبح عالماً عقلياً بواسطة حصول صور الأشياء فيها ولكن ذات النفس باقية. فهذا الاتحاد بين القوة العاقلة للنفس يعني العقل والصور العقلية لا بين النفس والصور العقلية.[٤٣]

٤- من جهة استحالة أو تغيير جوهرالنفس:

الشيخ الرئيس وبسبب إنكاره لحركة الجوهر، يرى الاتحاد بمعنى الاستحالة؛ أي أن النفس مع التغيير في كيفيتها وهي حصول صور المعقولات فيها، تتحد مع العالم العقلي وتتحقق في النفس هيئة العالم الخارجي.

لأنه وكما أوضحنا فإن الاتحاد هو بمعنى تغيير الشيء وتبدله إلى شيء آخر، وينكره ابن سينا بدون تحقق الاستحالة أو التركيب والامتزاج.[٤٤]

وقد أيّد ابن سينا هذه النظرية في المباحث التي أثبت فيها اتحاد العاقل والمعقول بواسطة حصول صور الموجودات في القوة العاقلة للنفس. فلهذا، النظرية التي يؤيدها الشيخ الرئيس تختلف عن تلك النظرية التي يؤيدها صدر المتألهين.

الخاتمة:

ومن المناسب في نهاية هذه المقالة أن نذكر عبارة لصدر المتألهين في قبول ابن سينا لنظرية اتحاد العاقل والمعقول.

فهو يقول: إنه لو استبصر الشيخ الرئيس واتجه نحو نظرية الاتحاد (مع ما أعطاه ملا صدرا لهذه النظرية) يجب أن يتخلى عن كثير من مبانيه الفلسفية ويذكر بعض تلك المباني:

١- وقوع الحركة في الجوهر.

٢- كثرة المفارقات المحضة.

٣- وقوع متعددين تحت مقولة الواحد النوعي، بدون تعلقهما بالمادة.[٤٥]

ويجد المتفحص بأنه في توضيح كلام ملا صدرا يمكن الإشارة إلى موارد أخرى

يحتاج الشيخ الرئيس إلى قبولها لو أراد أن يقبل نظرية الاتحاد بحسب رؤية ملا صدرا.

فيجب أن يقبل نظريات جديدة في الفلسفة ويعدل عن مشهور الحكماء ومنها:

٤- وحدة حقيقة الوجود.

٥- التشكيك في حقيقة الوجود.

٦- إن النفس جسمانية الحدوث ولديها مراتب مختلفة.

٧- إن هيولى الشخصية الواحدة ليست عددية.

٨- العلم حضوري فقط.

٩- العلم فوق المقولة.

الهوامش:

١- أفلوطين، أثولوجيا، ص ٥٠ .

٢- الدعاوى القلبية، ص ٩ .

٣- ملا صدرا، الأسفار، ج ٣، ص ٣١٢ .

٤- المصدر نفسه، ص ٣٣٥ .

٥- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، شرح الإشارات التنبيهات، ج٢، ص ٢٩٣، و الشفاء، الطبيعيات، النفس، ٢١٣ .

٦- ملا صدرا، الأسفار، السفر الأول، المرحلة العاشرة، ج ٣، ص ٢٧٨ به بعد .

٧- ملا صدرا، الأسفار، ج ٣، ص ٢٧٨ .

٨- ابن سينا، التعليقات، ص ٧٩ .

٩- ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، النفس، ص ٢١٢ .

١٠- ملا صدرا، الأسفار، ج ٣، ص ٣٦١ .

١١- ملا صدرا، الأسفار ج ٣، ص ٣٠٥ و ٣٠٧ .

١٢- ملا صدرا، الشواهد الربوبية، ص ٣٣ .

١٣- الأسفار، ج ٣، ص٤٤٧ .

١٤- ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، النفس، ص ٢١٢ .

١٥- ابن سينا، النجاة ، ص ٢٤٧ .

١٦- ملا صدرا، الشواهد الربوبية، ص ٢٤١ إلى ٢٤٣ .

١٧- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، شرح الإشارات والتنبيهات ج ٢، ص٣٦٤ .

١٨- ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، النفس ، ص ٢٠٨ وراجوع ابن سينا، عيون الحكمة ج ١، ص٣٣ .

١٩- ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، النفس، ص ٢٠٩ .

٢٠- ملا صدرا، الأسفار، ج٣، ص ٤٧٠، وابن سينا، النجاة، ص ٣٥٦ .

٢١- ملا صدرا، الأسفار، ج ٣، ص ٣٦٠، وابن سينا، النجاة، ص ٣٤٤ .

٢٢- ملا صدرا، الأسفار، ج ٣، ص٣٧٠، وابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، النفس، ص ٢٠٨ .

٢٣- انظر: حسن حسن زاده آملي، اتحاد العاقل والمعقول، الدرس الأول، الحذور التاريخية للبحث.

٢٤- ابن سينا، النجاة، ص ٣٦١ .

٢٥- ابن سينا، النجاة، ص ٣٤٨ .

٢٦- راجع: الشهيد مطهري، الشرح المبسوط للمنظومه، ج٢، ص٣٤ و ٣٥ وملا صدرا، رسالة في المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية (مطبوع في حاشيه المبدأ والمعاد. ملا صدرا)، ٢٥٥، وابن سينا، المباحثات ص ١٠٨ .

٢٧- ابن سينا، النجاة، ص ٥٨٧ .

٢٨- راجع: ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص ٣٥٧ والتعليقات، ص ٧٩ .

٢٩- ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، النفس، ص ٢١٢ .

٣٠- رجوع كنيد به ابن سينا، الشفاء، الالهيات، ص ٣٥٧ والتعليقات، ص ٧٩ .

٣١- ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، النفس، ص ٢١٢ .

٣٢- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، شرح الاشارات والتنبيهات، ص ٢٩٣، ج ٣، ص ٢٩٢ .

٣٣- المصدر نفسه، ج ٣ .

٣٤- المصدر نفسه، ج٣، ص٢٩٥ .

٣٥- ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص ١٠ .

٣٦- نصير دين الطوسي، شرح الإشارات التنبيهات، ج ٢، ص٢٩٣ .

٣٧- ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص ١ .

٣٨- ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص ٤٢٦، والنجاه، ص ٦٨٦ .

٣٩- المصدر نفسه.

٤٠- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، شرح الإشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٣٤٥ .

٤١- حسن زاده آملي، العاقل و المعقول، ص٢٣ .

٤٢- راجع: ملا صدرا، حاشية إلهيات الشفاء، ص ٢١٢ و ابن سينا، الشفاء ، الإلهيات، مقالة ٥ ، فصل ٧ ، وملا صدرا، الأسفار، ج ٥، ص٣٠٢ .

٤٣- راجع: ملا صدرا، الأسفار، ج ٣، ص٣٢٥، واتحاد العاقل والمعقول، فصل ٣ .

٤٤- راجع: ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص ٧٦ وملا صدرا، الأسفار، ج ٢، ص٩٧ .

٤٥- رفيعي، اتحاد عاقل به معقول، ص ٨ .

٤٦- المصدر نفسه، ص ٩ .

٤٧- ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص ١٠٢ و ١٠٣ .

٤٨- المصدر نفسه، ص ١٠٤ و١٨ .

٤٩- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، شرح الاشارات والتنبيهات، ٢٩٥ :٣ .

٥٠- راجع: حسن زاده، اتحاد العاقل و المعقول، الدرس الثاني.

الشروح الإسلامية للمقولات الأرسطية

توفيق حائري❖

اللغـات هي وجـهـات نظـر مـخـتـلفـة تتـعـاقـب على وصف مـا يـسـمـح بوصـفـه دائـمـاً دون توقف الوجـود الحـقـيـقي، فـينتـج عن ذلـك مـتـصـورات وأوصـاف مـتـعـددة، وأكوان ذهنيـة مـختـلفـة، ويظهر بوضـوح عدم ضـرورة مـا اخـتـاره أرسطو من مـحـمـولات و حين تـرجـمـت إلى العـربيـة؛ إذ نـتـج عن اخـتـلاف وجـهـات النـظـر اخـتـلال في التـمـثيل والتـعـريف، فـانتـقض مـا تم ادعاؤه من عدم إمكانيـة اخـتـزال مـحـمـولة في أخرى. وانـتـقض إمكان وصـل مـا كـان عنـد الإغـريق فـي مـحـمـولـة مـعـيـنة، بمـا يـنـاسـبـهـا فـي المحـمـولة العـربيـة، ذلك أن المحـمـولات أشكال أوصـاف توصـف بهـا أشـيـاء الـوجـود، ولكن من دون أن تكون الأشكال واحدة في جميع اللغات.

يـتـنـاول الـبـحـث الـتـالـي حـيـثـيـات وخـصـوصـيـات فـهـم المقولات الأرسـطـيـة على ضوء اللغة العربية.

❖ باحث في الفلسفة من المغرب.

مقدمة:

يعتبر هذا المقال محاولة لإعادة النظر في مبحث المقولات عند الفلاسفة المسلمين.

سنبدأ بالحديث أولاً عن تاريخ مختصر للنقول والشروح العربية وغيرها، ثم ننتقل إلى الحديث عن ترجمة المصطلح من اليونانية إلى العربية، وعن صحة ذلك، مقترحين ترجمة جديدة تراعي المعاني الأولى للمصطلح ثم ستشمل الدراسة نقد صيغ المقولات وتعاريفها عند الفلاسفة، وسيتم اقتراح صيغ جديدة لها، تراعي ما نراه أقرب إلى التعبير عن حقيقة المقولات، فهي: "معان كونية نحملها على أشياء الوجود"، وأثناء الحديث عن التعاريف استنبطنا الأبعاد التي اعتبروها في تعريفاتهم، وهي البعد المعنوي، والبعد الكوني، والبعد العرضي، والبعد الشيئي. وقد فاضلنا بين هذه الأبعاد، وجعلنا البعد المعنوي البعد الحقيقي للمقولات، فهي معان قبل أن تكون آكواناً أو أعراضاً. وأضفنا بعداً آخر، هو البعد اللغوي، وهو الذي به نتذكر أن المحمولات لا بد أن تصاغ داخل لغة معينة.

وفي الأخير خلصنا إلى نتيجة بحقيقة المقولات، وهي أنها ليست كلية، إلا أن تكون هذه الكلية مضافة إلى عالم من عوالم الفلسفة الممكنة.

١- تاريخ شروح المقولات:

تُرجمت أهم كتب الفلسفة اليونانية إلى العربية، وضمنها ترجم كتاب المقولات. وقد قال صاحب الفهرست "ابن النديم": إن ناقل الكتاب إلى العربية هو "حُنين بن إسحاق" [١]. وفصّل صاحب كشف الظنون بتنبيهه على أن النقل كان من الرومية [٢]، وقد سبق للروم [٣] أن ترجموا المقولات الأرسطية من اليونانية إلى لغتهم، قام بويس Boèce بذلك في القرنين (٥- ٦) الميلاديين، وقد صنع له شرحاً، واعتمد متكلمو القرون الوسطى وفلاسفتهم على شرحين هما: شرح بويس هذا، وشرح أبيلار Abèlard، هذا عن مصير الكتاب عندهم. وقد سبق أن شرح اليونان الكتاب وتعددت الشروح، وقد ذكر سمبلسيوس Simplicius بعض أسماء الشرّاح: ثامسطيوس، وفورفوريوس، والإسكندر الأفروديسي، وهيرمينوس، وماكسيم، وبويطوس، ونسيوس، ونيكوسترات، وجامبليك، وديكسيب،[٤] ونبّه على غاياتهم من تلك الشروح، فمنهم من قصد الشرح والاختصار، والبعض الاعتراض، والبعض الآخر اقتراح الجديد كما فعل أفلوطين، ولا ننسى شرح سمبليسيوس. وقد ذكر صاحب الفهرست أسماء أخرى يونانية ورومية منها ما ذكرناه فوق، قال: "فممن شرحه وفسره فرفوريوس، اصطفن الإسكندري، اللينس، يحيى النحوي، أمونيوس، ثامسطيوس، ثاوفرسطس، سنبليقوس

ورجل يعرف بثاون سرياني وعربي... ومن غريب التفاسير قطعة تضاف لأمليخس، قال الشيخ أبو زكرياء: يوشك أن يكون هذا منحولاً إلى أمليخس".[٥]

وفي العهد الإسلامي، قامت جماعة أخرى من الفلاسفة بشرح الكتاب أو اختصاره، قال صاحب الفهرست: "وممن فسّر هذا الكتاب: أبو نصر الفارابي، وأبو بشر متى، ولهذا الكتاب مختصرات وجوامع مشجرة وغير مشجرة، لجماعة منهم ابن المقفع، ابن بهريز الكندي، إسحاق بن حنين، أحمد بن الطيب الرازي".[٦] وممن شرحه من الفلاسفة كذلك: ابن سينا، وابن رشد، ولا يخفى أن المقولات أصبحت موضوعاً من موضوعات علم الكلام المتأخر؛ فقد تم دمج الحديث عنها وشرحها وتعريفها منذ أن ابتدأ ذلك أبو حامد الغزالي، فهو الآخر تطرق للحديث عن المقولات في كتبه، كمعيار العلم ومقاصد الفلاسفة.

٢- ترجمة المقولات إلى العربية وصحتها:

لقد تمت ترجمة الكلمة اليونانية عبر وسائط، وقد رأينا أن حنين بن إسحاق ترجم الكتاب من الرومية، وقد كانت النتيجة ترجمة الكلمة اليونانية بالمقولات، فما العلاقة بين الكلمتين؟ إن الفعل الذي اشتقت منه الكلمة الإغريقية هو "categorein"؛ يعني معنيين اثنين هما: ("attributer" و"accuser")[٧]. وقد يطل من بعض أقوال الفلاسفة المعنى الثاني الذي هو الحمل، قال الفارابي: "سميت المقولات "مقولات"؛ لأن كل واحد منها اجتمع فيه إن كان مدلولاً عليه بلفظ، وكان محمولاً على شيء مشار إليه محسوس"[٨]، ولا شك في أن للقول صلة بالحمل، إلا أن استعماله بإضافة "على" لا وجود له في العربية، وفيه من الإبهام الذي كان ينبغي تفاديه، أفلا يحتاج الأمر منا إلى إعادة ترجمة الكلمة. واقتراح بديل أقرب إلى التعبير عن معنى الكلمات ومشتقاتها، وأجدر أن يبين سبيل الفكر في حقيقة الموضوع؟ قد رأينا أن فعل "categorein" يدل على معنى الفعل "accuser" . ومعنى الفعل (attributer)[٩]، وقد وجدنا فعلاً قريباً من الدلالة عليهما، هو فعل "حمل"، فالحمل هو "L'attribution" وبإضافة على، فيقال: "حمل على"، يقترب الفعل من الدلالة على معنى الفعل باليونانية، فقد يحمل على شخص بتهمة. وبهذا اندفعنا إلى اقتراح ترجمة الكلمة اليونانية التي ترجمت من قبل بالمقولات، ترجمتها بالمحمولات، واحدتها محمولة، والتاء هنا "دالة على المبالغة" [١٠]، وترجمة الكلمة بما اقترحناه لا يوقع في اللبس والخطأ اللذين يوقع فيهما استعمال كلمة "مقولة": فاللبس والخطأ ينتج كلاهما من استعمال "على" بالإضافة إلى القول، واستعمال "حمل على" يحافظ على بيان العبارة ويذكّر بالمعنى الأول والأصلي للكلمة.

٣- صيغ المحمولات المترجمة وتعاريفها:

لقد اخترنا أربعة نماذج للدراسة، وهي لفلاسفة أربعة هم: الفارابي، وابن سينا، والغزالي، وابن رشد.

٣-١ صيغ المحمولات:

الفارابي[١١]	ابن سينا [١٢]	الغزالي [١٣]	ابن رشد [١٤]
الجوهر	الجوهر	الجوهر	الجوهر
الكم	الكم	الكمية	الكم
الكيفية	الكيف	الكيفية	الكيفية
الإضافة	الإضافة	الإضافة	الإضافة
متى	متى	متى	متى
أين	الأين	الأين	أين
الوضع	الوضع	الوضع	الوضع
له	الملك	الجدة	له
أن ينفعل	الإنفعال	أن ينفعل	ينفعل
أن يفعل	الفعل	أن يفعل	يفعل

لقد اختلف الفلاسفة المسلمون في استعمالهم للألفاظ الدالة على المحمولات المحمولة على أشياء الوجود، وكما يظهر من الجدول أعلاه، فقد تنوّعت صيغ هذه المحمولات؛ فمنها الاسم "الجوهر"، ومنها المصدر (الإضافة، الانفعال، الفعل، الملك، الجدة)، ومنها ما يكاد يكون جملة؛ كـ (أن ينفعل، أن يفعل)، ومنها شبه الجملة؛ كـ "له". ومن هذه الصيغ ما أُخذ من أسماء الاستفهام المسؤولة عن ظهور المحمولة؛ كـ "كم"، و"أين". وقد أضيف إليها أحياناً التعريف، فأصبحت بهذا الشكل: "الكم"، و"الأين"، ولم ترد "كيف" إلا مُعرَّفة هكذا "الكيف".

ولقد أجمع الفلاسفة أحياناً على تسمية بعض المحمولات بالألفاظ نفسها؛ كـ "الجوهر"، و"الإضافة" و"الوضع"، و"متى". واختلفوا في تسمية باقي المحمولات؛ فقد يتفق اثنان أو ثلاثة على التسمية بنفس الاسم، إلا أنهم لا يجمعون على اسم واحد؛

فقد اتفق الفارابي وابن سينا وابن رشد على استعمال لفظ "الكم"، وفارقهم الغزالي فاستعمل لفظ "الكمية"، واتفق الفارابي والغزالي وابن رشد على استعمال لفظ "الكيفية"، وفارقهم ابن سينا باستعمال لفظ "الكيف"، واتفق الفارابي وابن رشد على استعمال "أين" و"له"، وابن سينا والغزالي على استعمال "الأين"، واتفق الفارابي والغزالي على استعمال "أن يفعل" و"أن ينفعل"، وتفرّد كل من ابن سينا وابن رشد في تسميتهما، فسمّاهما ابن سينا "الفعل" و"الانفعال"، وابن رشد "يفعل" و"ينفعل".

والملاحظة العامة التي تلاحظ، هي اضطراب صرفية المحمولات عند هؤلاء الفلاسفة، وقد وضعنا سلّماً يرتب قيمة الصيغ، تمهيداً لاقتراح لائحة محمولات تراعي هذا الترتيب، وهو كالتالي:

١- ترفع قيمة ما يكاد يكون جملة على الجملة المبتورة، فـ "أن ينفعل" أعلى قيمة من "ينفعل"، وكذلك "أن يفعل" من "يفعل".

٢- وترفع قيمة المصدر على ما يكاد يكون جملة؛ فترفع قيمة "الفعل" على "أن يفعل"، و"الانفعال" على "أن ينفعل".

٣- وترفع، من باب أولى، قيمة المصدر على شبه الجملة؛ فالملك أو الجدة أفضل من التعبير بـ "له".

٤- وترفع قيمة المحمولة الاسمية على المحمولة التي أُبقيت على صيغة اسم الاستفهام؛ فترفع قيمة كل من "الكيف" و"الأين" و"الكم" على حساب "كيف" و"أين" و"كم".

٥- وترفع قيمة المحمولة المصدر على المحمولة الاسم؛ فترفع قيمة كل من "الكيفية" و"الكمية" على "الكيف" و"الكم".

ويحصل لنا من ترتيب تقييمنا هذا جدول نجمع فيه كل ما يستحق التفضيل من صيغ المحمولات:

الجوهر، والكمية، الكيفية، الإضافة، متى، الأين، الوضع، الملك أو الجدة، الفعل، الانفعال.

ولمّا كان المصدر الصناعي هو الأقرب إلى التعبير عن وظيفة كل محمولة، وهي الدلالة على حمل معين على الوجود، أو معنى، أو كون من الأكوان، فحينما نقول كيفية الوجود، إنما نعني كون الوجود كيفاً، وهذا بشرط استبدال لفظ الوجود بلفظ الموجود الذي يوهم، لكونه اسماً، بانفصال الوجود، وتعيّنه خارج الذهن، عكس الوجود، وهو مصدر، فهو ينبّه على البعد الذهني والمفهومي لأي تصور عن الوجود الحقيقي،

اخترنا أن نصوغ كل المحمولات على هذه الصيغة، وأن نتخلص من الألفاظ الدالة على الاستفهام كـ "كيف"، و"متى"، و"أين"، وهذا جدول نقترح فيه الصيغة النهائية للمحمولات:

١- الجوهرية.
٢- المقدارية.
٣- الحالية.
٤- الإضافية.
٥- الزمانية.
٦- المكانية.
٧- الوضعية.
٨- الملكية.
٩- الفعلية.
١٠- الانفعالية.

٣-٢ - تعريف الفلاسفة للمحمولات:

كما قمنا بعرض الصيغ التي صيغت بها المحمولات العشر عند الفلاسفة الأربعة، سنعرض تعريفات الفلاسفة لها مقارنين بينها، ومستنتجين الأبعاد التي اعتبرت في اختيارهم لصيغ تعريفية دون أخرى، وتعاريفهم هذه معروضة كاملة قصد تسهيل الملاحظة والدراسة.

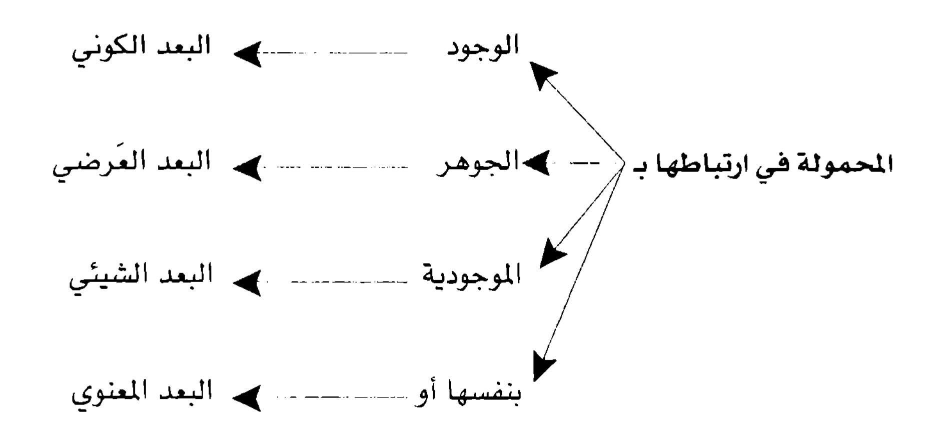
الفارابي	ابن سينا	الغزالي	ابن رشد [١٤]
	الجوهر		
ما هو على كل موضوع لا في موضوع.	كل ما وجود ذاته ليس في موضوع.		ما ليس في موضوع.
	الكم، الكمية		
هو كل شيء أمكن أن يقدّر جميعه بجزء منه.	وهو الشيء الذي يقبل لذاته المساواة واللامساواة والتجزيء.	فهي العرض الذي يلحق الجوهر بسبب التقدير والزيادة والنقصان.	فمنه منفصل ومنه متصل ومنه ما أجزاؤه لها وضع بعضها عند بعض، ومنه ما ليس وضع.

الكيفية، الكيف، المساواة			
هي بالجملة الهيئات التي يقال بها في الأشخاص: كيف هي وهي التي يجاب في المسألة عن شخص كيف هو؟	كل هيئة في قارة في جسم لا يوجب اعتبار وجودها فيه، نسبة إلى خارج، ولا نسبة واقعة في أجزائه، ولا لجملته اعتبار؛ يكون به ذا أجزاء	وهي التي لا يحوج تصورها إلى الإلتفات إلى أمر خارج، ولا يقع بسببها قسمة للجواهر.	الهيئات التي بها يسأل الأشخاص كيف هي؟
	الإضافة		
نسبة بين شيئين بها بعينها، يقال: كل واحد منهما بالقياس إلى الآخر، وهذه تؤخذ للأول منهما، فيقال: بها بالقياس إلى الثاني، فيقال: بها بالقياس إلى الأول.	هو المعنى الذي وجوده بالقياس إلى شيء آخر، وليس له وجود غيره.	فهي حالة للجوهر تعرض بسبب كون غيره في مقابلته.	الأشياء المضافة: هي التي تقال ماهيتها وذواتها بالقياس إلى شيء آخر، إما بذاتها، مثل الكثير والقليل، وإما بحرف من حروف، مثل: إلى وما أشبه.
	يفعل، أن يفعل، الفعل		
فهو أن ينتقل الفاعل باتصال النسب التي له إلى أجزائها يحدث في الشيء الذي ينفعل حيم ما ينفعل.	نسبة الجوهر إلى حالة فيه بهذه الصفة.	استمرار تأثر الشيء بغيره.	انظر: أعلاه.

متى			
هو نسبة الشيء إلى الزمان المحدود الذي يساوق وجوده وجوده، وتنطبق نهاياته على نهايتي وجوده، أو زمان محدود يكون هذا جزءاً منه.	كون الجوهر في زمانه الذي هو فيه.	كون الشيء في الزمان.	ومتى مثل قولنا: "فلان في الزمان".
	أين، الأين		
هو نسبة الجسم إلى مكانه.	وهو كون الجوهر في مكانه الذي يكون فيه.	كون الشيء في المكان.	وأين مثل قولنا: " في السوق".
	الملك، الجدّة، له		
نسبة الجسم إلى الجسم المنطبق على بسيطه أو على جزء منه، إذا كان المنطبق ينتقل لانتقال المحاط به، مثل اللبس والإنتقال والتسلح.	لست أحصله، ويشبه أن يكون كون الجوهر في جوهر آخر يشمله، وينتقل بانتقاله.	وتسمى الملك أيضاً، فهو كون الشيء بحيث يحيط به ما ينتقل ككونه متطلساً ومتعمماً.	مثل قولنا: إن "له" يدل على المتنعل والمتسلّح.
	الوضع		
هو أن تكون أجزاء الجسم المحدودة محاذية لأجزاء محدودة من المكان الذي هو فيه، أو منطبقة عليها.	كون الجسم بحيث تكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة في الإنحراف	فهو نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض.	وقد ذكرت الأشياء ذوات الوضع في باب المضاف وقيل:" إنها الأشياء التي أسماؤها مشتقة من مقولة

	والمـــــــوازاة بالقـيـاس إلى الجـــهـــات وأجـزاءه المكان.		الإضافة، مثل المضطجع والمتكئ، فإن الإضطجاع والإتكاء من مقولة المضاف، والمضجع والمتكئ هو من هذه المقولة.

نجد في بداية كل تعريف استعمال نوع من أنواع الكلمات الدالة إما على الشيئية، وإما على الكونية، وإما على العرضية، وإما على المعنوية، إذ يتم التنبيه على البعد الشيئي للمحمولات، أو البعد العرضي، أو البعد المعنوي، فباعتبار البعد الأول، يمكن ربط المحمولة بما يقع تحتها من الموجودات (١٥) المتصفة بصفتها؛ ففي محمولة "الكيف" تقع "الألوان" وهيئات النفس وغيرها من الأشياء، وتحت محمولة "الجوهر" تقع الموجودات الحاملة لصفة عدم الوجود في موضوع؛ ك: "إنسان"، و"حيوان"، و"شجر"، وباعتبار البعد الكوني، يتم تأكيد المعنى الوجودي للمحمولة؛ فهي نوع من أنواع الكون، فالإضافة مثلاً، هي كون الوجود إضافة، وقريب من هذا، البعد المعنوي؛ إذ يمكن النظر إلى المحمولة من زاوية كونها معنى نحمله على الأشياء، أو نسقطه عليها. أما البعد العَرَضي، فيتولّد من ربط المحمولات التسع بالمحمولة الأساس، وهي "الجوهر". وفي ما يلي رسم يعرض جملة الأبعاد التي ذكرناها، وهي التي حتمت استعمال نوع من أنواع الكلمات عند الفلاسفة المستشهد بتعاريفهم:



ولنعطِ مثالاً من التعريفات السابقة على كل بعد من الأبعاد الأربعة:

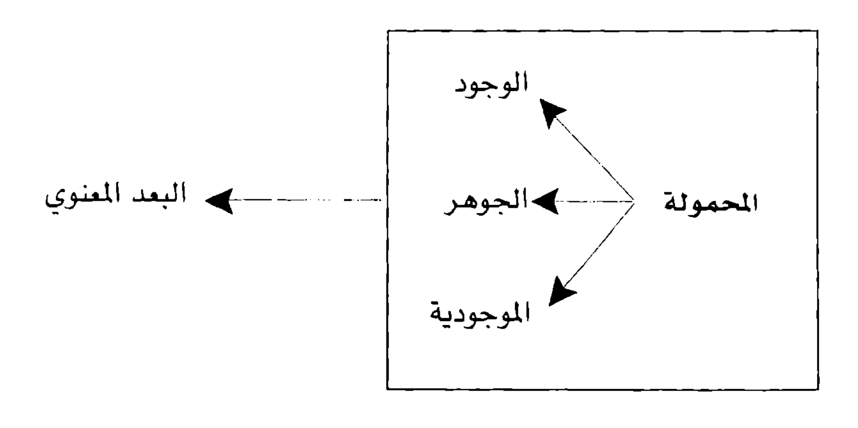
المثال الأول: ما قاله الغزالي في تعريف "أن يفعل"، وتعريف "متى" و"أين" و"الجدة"، وتعريف ابن سينا لكل من: "متى" و"أين" و"الملك" و"الوضع"، والفارابي لتعريف: "الوضع".

ومثال البعد الثاني: ما عرّف به الغزالي الكمية والإضافة.

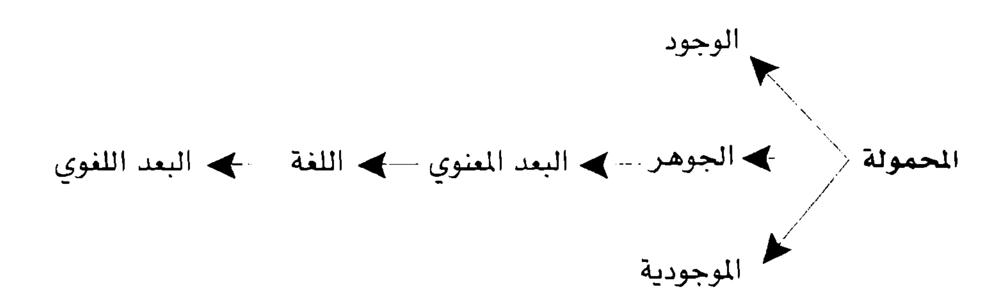
ومثال البعد الثالث: ما عرّف به الفارابي الجوهر والكيفية، وابن سينا "الجوهر" و"الكم" و"الكيف"، وابن رشد "الجوهر" و"الكيفية" و"الإضافة".

ومثال البعد الرابع: تعريف ابن سينا للإضافة، والغزالي للكيفية، وفي استعمال الفارابي وابن سينا لكلمة النسبة اقتراب من اعتبار ما عرّفوه من المحمولات معاني.

ما هو الترتيب الصحيح لقيمة الاعتبارات الأربعة؟ هل يمكن اعتبار المحمولات حقائق وجودية أو معنوية أو شيئية أو عرضية؟ نرى أن أول ما يجب أن يُعتبر البعد المعنوي؛ إذ ليست المحمولات سوى معانٍ نحملها على الموجودات، فاعتبار الوجود جوهراً لا يعني سوى إسقاط معنى الجوهرية على الوجود الذي نتصوره، لا الوجود الحقيقي، وكذلك الأمر مع سائر المحمولات. أما البعد الكوني، فهو معتبر ثانياً بسبب ما سبق أن افترضناه من أن الوجود له معانٍ، وبعده يمكن افتراض هذه المعاني أكواناً تكاد تنفصل عن الوجود الذهني لتحيا في وجود خارج الذهن. أما البعد العرضي، فيتولد من التقسيم الذي قسّمنا به الوجود أول الأمر، فاعتبرناه جوهراً وعرضاً. وعلى هذا ستكون العرضية معنى يقع في معنى آخر، هو الجوهرية، فهذا الاعتبار بعيد بدرجة ثالثة عن الاعتبار. أما الاعتبار الشيئي، فهو أبعد الاعتبارات اعتباراً، لما فيه من ادعاء شيئية المعاني الإنسانية وانفصالها عن الأذهان، وفي ما يلي رسم يبين ترتيب قيمة الأبعاد الأربعة:



ولقد نسي الفلاسفة بعداً آخر من الأبعاد التي يجب اعتبارها وهو البعد اللغوي؛ فالارتباط الأول الحقيقي هو ارتباط الإنسان باللغة، وليس ارتباطه بالخارج، واللغة التي يتكلمها الإنسان، ذات تاريخ، وحاملة لأشكال معينة تسبق ارتباطه بخارجها، وهذا رسم يبين اعتبار البعد اللغوي:



خلاصة وخاتمة: حدود كلية المقولات:

بانسياقنا للحديث عن البعد اللغوي، يسهل الحديث عن عدم ضرورة اختيار لائحة من المحمولات النهائية؛ ذلك أن أي اختيار يخفق في إصابة الحمل النهائي، كيف والحمل سيل لا يتوقف، والكلمات والعبارات لها أعمار، فاستعمال كلمة يتأثر بدلالة شكلها الصرفي، ودلالتها المعنوية والتركيبية، سواء أكان هذا التركيب تركيباً لها في جملة صغرى أم تركيباً في جملة كبرى، واختيار كلمة تدل على حمل عال غير مأمون العاقبة؛ فالكلمة متأثرة بالجمل التي وردت فيها، ويتبع تعقد المعاني وتداخلها طول أو قصر الزمن الذي استعملت فيه الكلمة؛ فكلما كان الزمن طويلاً، كان التعقد والتداخل كبيراً، فكيف يمكن تخليص كلمة من سيل المعاني التي حملت بها في عمر استعمالها، وكيف يمكن توحيد معناها وتمييزه، وهي لا تحمل معنى من المعاني إلا بنصرة باقية الكلمات التي جاورتها في زمن استعمالها، ولا تسلم المحمولات العليا التي يراد حصرها في عشر، أو في عدد آخر من هذا القانون، ولا يجد من أراد الاختيار والحصر أمامه إلا لغة سيقوم داخلها بالعمل، وسينتهي لا إلى المعاني الأساسية للوجود الحقيقي، بل إلى المعاني الأساسية، لما بلغت لغته أن تسمح به من وصف وجود متصور، فاللغات هي وجهات نظر مختلفة تتعاقب على وصف ما يسمح بوصفه دائماً دون توقف الوجود الحقيقي، فينتج عن ذلك متصورات وأوصاف متعددة، وأكوان ـهنية مختلفة. وقد ظهرت بوضوح عدم ضرورة ما اختاره أرسطو من محمولات، حين ترجمت إلى العربية؛ فقد نتج عن اختلاف وجهات النظر اختلال في التعريف والتمثيل، فانتقض ما تم ادعاؤه من عدم إمكانية اختزال محمولة في أخرى، وانتقض إمكان وصل ما كان عند الإغريق في محمولة معينة، بما يناسبها في المحمولة العربية، ذلك أن المحمولات أشكال أوصاف توصف بها أشياء الوجود، ولكن لا نعثر على ذات الأشكال في جميع اللغات.

المصادر والمراجع:

١- ابن رشد، كتاب المقولات، دار الفكر اللبناني، ط١، ١٩٩٢ .

٢- ابن سينا، كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، نقّحه وقدّم له الدكتور ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.

٣- ابن النديم، كتاب الفهرست، تحقيق رضا المازندراني، دار المسيرة، ط٣، ١٩٨٨ .

٤- حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار العلوم الحديثة.

٥- الغزالي أبو حامد، مقاصد الفلاسفة، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ١٩٦١.

٦- الفارابي أبو نصر، كتاب المقولات، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٥.

٧- الفارابي أبو نصر، فصول منتزعة، تحقيق فوزي متري نجار، دار المشرق، ١٩٧١.

8- Heidegger Martin, questionsII, traduit de l'allemand par François Fédier, Gallimard, 1968.

9. Simplicius, Commentaire sur les categories, Fascicule (1) traduction de PH Hoffman, E J Bill, Leiden, 1990 .

الهوامش

(١) - الفهرست، ص ٣٠٩.

(٢) - أي اللاتينية، ينظر كشف الظنون ١٨١٠/٢.

(٣) - سنستعمل اللفظ القديم للدلالة على ما يطلق عليه أحياناً اللاتين.

(٤) - أسماؤهم بالفرنسية كالتالي:

Thémistius, Porphyre, Alexandre d'aphrodise, Herminos, Maxime, Boèthose, Lucius, Nicostrate, Jamblique, Dexippe.

ينظر:

Commentaire sur les categories P (3,4,5,6,7,8).

(٥) - الفهرست، ص ٣٠٩.

(٦) - م.س. الصفحة نفسها.

(٧) - ينظر: "Ce qu'est et comment se determine la " In questionsII, p 199.

(٨) - ينظر: فصول منتزعة، ص ٥٣، ٦٦.

(٩) - لـ، الذي اشتقت منه المقولة نسبة إلى الحمل بتهمة على شخص في المكان العام، ينظر مقال لهيدجر:

_Ce qu'est et comment se determine la "In questions II ".

(١٠) - ينظر: كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، ١٢١١/٢.

(١١) - ينظر: كتاب المقولات صفحات (٩٠، ٩٣، ٩٩، ١٠٣، ١٠٨، ١١٠، ١١١، ١١٣، ١١٤، ١١٥).

(١٢) - ينظر: كتاب النجاة، ص ١١٦، ١١٧.

(١٣) - ينظر: مقاصد الفلاسفة، صفحات (٤٨، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥).

(١٤) - ينظر: كتاب المقولات، صفحات (١٧، ٢٩، ٣٧، ٤٧، ٥٥).

(١٥) - إن تغيير صيغة المقولات، أو بالأحرى المحمولات، لن يؤثر في تصنيف الموجودات، بل بتصنيف المعاني التي نحملها على الوجود. وما نعتبره موجودات لن يكون سوى آثار للحمل المعنوي، وعلى كل حال، فإن المشكل يعود إلى السؤال: ما الأصل؟ الاسم أم المصدر وهو مشكل نحوي عويص.

السلوك عند السهروردي بين الرؤية والهدف "العمل والعجب" نموذجاً

محمود نون

يعد السهروردي فيلسوف الإشراق والمؤسس لهذه المدرسة في الحياة العقلية عند المسلمين. وحكمة الإشراق ليست سوى التجلي، وهي مذهب للفكر وطريقة للسلوك، ومذهب وسط بين التصوف وأذواقه والفلسفة ونظرياتها.

يركّز البحث التالي على موضوع "العمل والعجب" في فلسفة الإشراق طبقاً لما جاء في مصنّفه "رسالة الأسئلة والأجوبة" نظراً لأهمية هذا الموضوع وخطورته في تربية النفس وتخليصها من الشوائب المظلمة، على طريقة الإشراقيين من جهة، وما يتطلبه من سلوك، وما يؤدي إليه من نتائج في إطار السمو الإنساني، من جهة ثانية.

يوم جاء "الحسين بن منصور" [1] إلى "الجنيد" طالباً المساعدة في الكشف عن حقيقةٍ ما تربط بين الله وعباده، حذّره أستاذه من دفع رأسه ثمناً لذلك، تماماً كما حذره من قبل "التستري"، و "ابن عثمان المكي" فيما أيده بعض أصدقائه: "الجريري"، و"الشبلي"، و"ابن عطاء"، من غير أن يوافقوه على التصريح بذلك أمام العامة، مخافة أن تقع الكارثة على الجميع.

لذا، حين حوكم بتهمة الكفر، والخروج على الشريعة، وحمل به "حامد بن العباس"[2]، إلى الصليب، مرّ "الشبلي" من أمامه مخاطباً، معاتباً بالآية الكريمة: ﴿**أولم ننهك عن العالمين**﴾ ؟!

هذه المخاطبة - المعاتبة، تختصر موقفاً متكاملاً للمتصوفة من التصرف بالحقيقة التي يكاشف الله بها خاصته وأولياءه، فلم يجيزوا إيصالها إلى العامة،[3] لأن عقول العامة تبقى قاصرة عن استيعاب الحقائق، فتنبهر بقوة النور والمعرفة، وترتد على الخاصة متهمة إياهم بالكفر والزندقة، تماماً كما حصل للحلاج، والسهروردي، والسجستاني، وغيرهم.

والتاريخ العربي - الإسلامي حافل بالشخصيات الفكرية التي ارتد عليها الحكام والعامة، بدءاً من أبي ذر الغفاري إلى آخر مفكر في عصرنا الحاضر. لكن هذا لا يعني أن الثقافة العربية والإسلامية لم تشهد نمواً من فجر الإسلام حتى القرن الخامس للهجرة حيث توقفت عن ذلك "... وقد يكون الحكام استمرأوا تبرير سلطانهم فقووا العناصر التي تؤيد ذلك وشدوا أزرها".[4]

ولعل الركود الفكري، والتخوف السياسي، كان ضحيتهما شيخ الإسلام، أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك، الملقب بشهاب الدين "السهروردي المقتول" [5] في قلعة حلب، عن ست وثلاثين سنة، بأمر من صلاح الدين، بعد أن ألح عليه فقهاء حلب ورفعوا إليه دعاوى تطالب بقتله على أثر مناظرة دفعوه إليها، فاتهموه بالكفر والخروج على الشريعة، خصوصاً في موضوع النبوة، الذي يطلّ منه السهروردي على الإمامة، ويدعو من خلاله إلى التفريق بين النقل والعقل، بحجة أن القدرة المطلقة للإله يمكنها أن تبعث بنبي جديد، وإن كان هذا الإمكان لا يخرج بالقوة إلى الفعل. في حين أن علماء عصره كانوا يلتزمون حرفية النصوص. ويرى المستشرق "هورتن" "أن هذا الموضوع أثار اضطراباً في الحياة السياسية، ما أخاف أهل السلطة من دعوة إلى ثورة تطيح بالحكام، وتأتي بالقائلين بالإمامة، خصوصاً وأن البعض يتحدث عن علاقة السهروردي بالنزارية التي كانت قيادتها العليا في قلعة "ألموت"، وأنه كان من دعاتها،

وقد حذره البعض من نشر أفكاره ومقارعة الفقهاء. لكنه أصر على رؤاه "لإيمانه العميق بضرورة الكشف عن المعرفة وإطلاع الناس عليها حتي يتبينوا الطريق القويم الموصل إلى الحقيقة بكاملها".[٦]

والرجل مولود في "سهرورد"، تتلمذ في العاشرة من عمره على الشيخ مجد الدين الجيلي المتأثر بالمشائية، ثم تركه ليطوف الآفاق طلباً للمعرفة، فالتقى الشيخ ظهير الدين القارئ، فتعلم على يديه، وانطلق وحيداً بين بلاد الروم وبلاد الشام، مبشراً بأفكاره العقلانية، مظهراً قدرة فائقة في المجادلة، خصوصاً بعد استفادته من أستاذه "فخر الدين الماريني" المتعمق بدراسة مصنفات "الشيخ الرئيس" فاكتسب عقلانية أوصلته إلى تأسيس مدرسة إشراقية في بلاط الأمير "عماد الدين قره إرسلان" في ديار بكر، مبدياً ميولاً إلى الموسيقى واحتقاراً لكل مظاهر السلطان أو الأبهة الدنيوية[٧] غير مبال بكسائه، وغير مكترث بالعادات والتقاليد الاجتماعية السائدة، ما جعل بعض أصدقائه يحذرونه من ذلك أو يتنبأون بقتله.

صاحب مدرسة صوفية إشراقية، عاصر كبار العرفانيين أمثال "ابن عربي" و"ابن الفارض"، و"سعد الدين الحموي"، وغيرهم. عُرف بالزهد والتقوى والاعتدال؛ وصفه "ابن عربي" بالعبد الصالح. عُرف بمرجعيته بين معاصريه، تفجرت ينابيع الحق من داخله، فأنشد إلى المطلق وتشوق إلى الاتصال به، لكنه مع ذلك غير مهتم بعواقب الأمور، لا بل يتنبأ بموته كغيره من كبار رجال الفكر، فيقول في قصيدة "حنين":[٨]

أبداً تحن إليكم الأرواح
ووصالكم ريحانها والراح

وقلوب أهل ودادكم تشتاقكم
وإلى لذيذ لقائكم ترتاحُ

وارحمتا للعاشقين تكلّفوا
ستر المحبة، والهوى فضاحُ

بالسر إن باحوا تُباح دماؤهم
وكذا دماء العاشقين تباحُ

وإذا هم كتموا تحدث عنهم
عند الوشاة المدمع السفاحُ

وبدت شواهد للسقام عليهم
فيها لمشكل أمرهم إيضاحُ

خـــــــفض الجناح لكم، وليس عليكم

للصب في خـــــــــفض الجناح جناحُ

فـــإلى لقـــاكم نفـــســـه مـــشـــتـــاقـــة

وإلى رضـــــاكم طرفـــــه طمـــــاحُ

عـــودوا بنور الوصل في غـــسق الجـــفـــا

فـــالهـــجـــر ليل والوصـــال صـــبـــاحُ

وبموته [٩]، تكون قد أطفئت إحدى الشعل الإشراقية المهمة في التاريخ الإسلامي. وكادت أن تمحى مؤلفاته، لولا الجهود المضنية التي بذلها تلميذه "الشهرزوري"، كما أكد ذلك "ابن خلكان" وغيره من كبار معاصريه.

على العموم، فمؤلفاته قاربت التسعة وأربعين. منها ما كتب بالفارسية (بستان القلوب، صفير سيرغ، لغات موران، رسالة روري، المبدأ والمعاد، وأصوات أجنحة جبرائيل...)، ومنها ما كتب بالعربية والفارسية (هياكل النور، الألواح العمادية...)، والباقي منها بالعربية، وقد فقد بعضها ونشر البعض الآخر، فيما بقي قسم منها مخطوطاً (رسالة الأسئلة والأجوبة..).

يعتبر السهروردي فيلسوف الإشراقية وأستاذها في الحياة العقلية عند المسلمين. وحكمة الإشراق ليست سوى التجلي، وهي مذهب للفكر وطريقة للسلوك، و"مذهب وسط بين التصوف وأذواقه والفلسفة ونظرياتها"[١٠] وقد استوعب الحكم القديمة من فارسية، ويونانية، وهندية، فدخل في عمق الأفلاطونية المحدثة، وقد تناولها بالرمز والمجاز، فرمز "إلى المعنى الروحاني بالمنير، وإلى المادي بالمظلم، وإلى العقل بالنور، وإلى النفس الإنسانية بالأنوار المجردة، وإلى الله بنور الأنوار.. وهكذا.."[١١].

وإذا كان من المستحيل، أن نحيط من خلال دراسة موجزة بجميع مؤلفاته، فإننا سنقتصر بحثنا هذا على موضوع (العمل والعجب) من "رسالة الأسئلة والأجوبة"،[١٢] الذي تضمنه السؤال الثاني من الرسالة وجواب الشيخ عليه، نظراً لخطورة هذا الموضوع وأهميته في تربية النفس، وتخليصها من الشوائب المظلمة، على طريقة الإشراقيين من جهة، وما يتطلبه من سلوك، وما يؤدي إليه من نتائج في إطار السمو الإنساني، من جهة ثانية.

والرسالة، بأسئلتها الثمانية عشر مع أجوبتها، توجد نسخة منها في "المكتبة الظاهرية" بدمشق، وأخرى في "مكتبة مجلس الشورى الإسلامي" في الجمهورية الإسلامية الإيرانية؛ لكن نسخة دمشق تمتاز بالدقة والكمال [١٣]، أكثر من زميلتها

الموجودة في "مكتبة مجلس الشورى الإسلامي"، لذلك اعتُمدت مرجعاً أساسياً لأكثر الدراسات، من دون إهمال النسخة الأخرى التي اعتُمدت للمقارنة والتصويب "..

وهي تشتمل على ثمانية عشر سؤالاً مع أجوبتها، وقد جاءت بدون أي تصنيف موضوعي أو ترتيب، وتطرقت إلى قضايا مختلفة... وهي تتضمن المشاكل والأسئلة التي كانت تواجه المريدين في أعمالهم وسلوكهم، فضلاً عن أجوبة على الشبهات والاعتراضات التي كان يثيرها الآخرون أمام المتصوفين في القرن الثاني عشر".(١٤)

ونورد منها السؤال الثاني مع جوابه (١٥)، كموضوع للبحث الذي نحن في صدده:

"- السؤال: مع العمل يتداخله العُجْبُ، ومع ترك العمل يخلد إلى البطالة.

- الجواب: لا يترك الأعمال ويداوى بأن يعمل، أن ظهوره من النفس، وكلما ألمّ بباطنه خاطر العجب يستغفر الله ويكره الخاطر، فإنه يصير ذلك كفّارة خاطر العجب. ولا يدع العمل رأساً".

والعجب حسب ما ذكره العلماء، هو "تعظيم العمل الصالح واستكثاره والسرور والابتهاج به، والتغنّج والدلال بواسطته، واعتبار الإنسان نفسه غير مقصّر"؛ وهو غير "السرور بالعمل مع التواضع والخضوع لله تعالى وشكره على التوفيق وطلب المزيد منه الذي "هو أمرٌ ممدوح"،(١٦) وهو أيضاً غير الابتهاج الذي يحصل للنفس من اليقين بصحة أداء العمل مع الإقرار بنعمة الله (١٧) والخوف من نقصانها أو زوالها.

فهو مرتبط بالاكتفاء بالحدود، والاعتقاد بعدم التقصير وبالمنة على الله سبحانه.(١٨) منشأه "حب النفس" وإساءة الظن في الخلق، واستعظام الأعمال الصغيرة؛ وله درجات ومراتب في الخصال الحسنة وفي الفساد أيضاً (١٩) والابتلاء بالمعصية أهون من الابتلاء به، وهو من المهلكات كما يعتبره الرسول الأكرم ﷺ؛ إذ إن من مفاسده "استصغار المعاصي"، ودفع الإنسان إلى التكبر والرياء والاستهانة بقيمة أعمال الآخرين وجدواها، وإلزام الحق تعالى بإعطاء الأجر والثواب. وفي ذلك يقول الإمام الخميني قدس سره: "يرى العبد نفسه وبواسطة الإيمان أو الملكات أو الأعمال، دائناً لله وأنه بذلك يكون مستحقاً للجواب، ويرى واجباً على الله أن يجعله عزيزاً في هذا العالم، ومن أصحاب المقامات في الآخرة... وإذا ما أصابه بلاء وصادفه ما لا يرغب، فإنه يعترض على الله في قلبه، ويتعجّب من أفعال الله العادل، حيث يبتلي المؤمن من الظاهر، ويرزق المنافق، ويغضب في باطنه على الله تبارك وتعالى وتقديراته، ولكنه يظهر الرضا بالظاهر، ويصب غضبه على ولي نعمته، ويظهر الرضا بالقضاء أمام الخلق".(٢٠)

وهذا ما يجعلنا نعتبر أن المعجبين، في فهمهم للعمل ونتائجه، يقتربون من الروح البراغماتية (المنفعية) التي تعتبر "النجاح المادي الملموس دليلاً على صحة السبل المتّبعة"،[٢١] و"النظريات والمذاهب فروضاً للعمل تمتحن بما ينتج عنها في المواقف الفعلية في الحياة"،[٢٢] كما تعتبر أن مدى صدقية هذه المذاهب والنظريات "يرتبط بمنفعتها وبدرجة القبول لها والرضا عنها".[٢٣]

وإذا كانت البراغماتية قد جعلت وقوع المصدر النهائي للقيم في "نطاق الخبرة الحسية بالرغبة والارتياح الناشئ عن تحقيقها"،[٢٤] فإن العُجْبَ هو مظهر لهذه الروحية في العلاقة مع الله - وإن كان في جانب منها الانتظار لاجتلاب المنفعة في الآخرة - في حين أن الدنيا، في الإسلام، ليست "بدارٍ تبيّن نتائج الأعمال والملكات":[٢٥] **﴿وما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة فمن نفسك﴾**؛[٢٦] بل هي "دار امتحان وتفريق بين الشقي والسعيد، والمطيع والعاصي":[٢٧] **﴿الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً﴾**.[٢٨] وقوله سبحانه: **﴿أيكم أحسن عملاً﴾**، يربط نتيجة الامتحان بأحسن الأعمال ويفسّر الأحسن بالأصوب، والأصوب بخشية الله والنية الصادقة، وهي الصور الباطنية للنفس والباعثة على التشخيصات الحقيقية للأرواح، أو أنها من مظاهر التشخيصات الغيبية الجوهرية للنفس. بل بناءً على تأثر القلب والباطن من الأعمال الظاهرية، يحصل التشخيص عبر الأعمال أيضاً، فامتحان الأعمال اختبار للذاتيات أيضاً".[٢٩] فخير الأعمال ما كانت خالصة لله تعالى، لأنها في هذا الخلوص تؤشر إلى نقاء النفوس، وصقل المرايا، فتجعلها في جهوزية دائمة للتوحيد. و"التوحيد لا يقصد به ما انتشر عن إدراك الله بالوحدانية الذاتية والقيومية، وإنما يعني تجريد الكلمة (الصغرى، وهي النفس) عن علائق الأجسام في المكان، حتى ينطوي في الربوبية القيومية كل نظر في مبادئ الوجود ومراتبه" [٣٠] فإذا ما استطاع الإنسان هذا التجريد، تصبح المشاهدة لديه في دائرة الإمكان - لأن شرطي حصولها: غياب الحجاب، ووجوب الاستعداد، يكونان قد استكملا حضورهما عبر هذا التجريد - كما تصبح نفسه مستعدة لقبول الإشراق أيضاً.

والمشاهدة والإشراق، جوهر الإشراقية، عمليتان متعاكستا الاتجاه، تعاكس النزول والصعود، بين النفس ونور الأنوار. ففعل الإشراق يشبّه بإشعاع الشمس على الأرض، وفعل المشاهدة يشبّه بمشاهدة العين للمرئيات. والمشاهدة لا تكون بارتسام صورة المرئي في الشبكية، بل بحصول الإشراق الحضوري للنفس على المستنير، كما أن

الإشـراق لا يكون بـالانفـصـال الجـرمي بل بالفـيض: وذلك لا يمكن إثبـاته بالحـجج العقليـة، بل بالانسـلاخ عن هيـاكل الأبدان، وقـد رأى أفـلاطون، ومـن قـبله سـقـراط، وهرمس، وأغـاثاذيمون، وأنبـاذقليس هذا الرأي. وأكثـرهـم صـرّح بأنه شـاهد (الأنوار القـاهرة) في عـالم النور. وحكى أفـلاطون عن نفسـه أنه خلع الظلمـات وشـاهد (هذه الأنوار)، وحكمـاء الفـرس والهند قـاطبـة على هذا. وإذا اعـتـبـر رصـد شـخص أو شخـصين في أمـور فلكيـة، فكيف لا يعـتبـر قـول أسـاطين الحكمـة والنبـوة على شيء شاهدوه في أبصارهم الروحانية.[٣١] والسهروردي نفسـه "كان شديد الذب عن طريقة المشائين في إنكار هذه الأشيـاء، عظيم الميل إليها، وكان مصـراً على ذلك لولا أن رأى برهان ربه. ومن لم يصدّق بهذا ولم يقنعه الحجة فعليه بالرياضات وخدمة أصحاب المشاهدة".[٣٢]

وإذ توجه السهروردي بفلسفته هذه إلى الخاصة من حكماء ومشايخ ومتصوّفة، فـإنه ابتـغى توسط هؤلاء في نقلهـا إلى العـامـة، بالمجـاهدة والسلوك. وفي حـيـاته الشخـصيـة مـا يقـرن القول بالفعل، والرؤية بالحـركة، والسلوك بالهدف، من ظهورٍ له بثياب مهلهلة، إلى احتقـارٍ منه لمظاهر الأبهة؛ إلى مـا في أجوبته على أسئلة علماء خراسـان من معاملة صـارمـة للنفس، ما يترجم عملياً نواحي إشراقيته، علماً أن ظاهر هذه الترجمة يطال العامة، وباطنها لا يقوى عليه غيـر التقـاة والأصفيـاء؛ لأنه يطال خفايا النفس الإنسـانيـة بكل مـا يدور فيـهـا من تجـاذبات بين مفـاعيل الظلمة والنور، ويرصد الجدلية الحادة في الحركة بين قطبي السمو والسقوط؛ ولأنه، بمعنى أشمل، ينظر في الجـانب الخفي من عالم الإنسـان، وينظِّر له، ويعمل على انتظامه، بعيداً عن المظاهر الواضـحة للعيان. ولعل النص الذي نعالجـه، بسؤاله وجوابه، يضعنا في عمق مـا سعت إليه رؤية السـهروردي من تهذيب وترويض للإنسـان، لمسح نقـاط الصدأ عن صفحة النفس وإعادتها إلى براءتها الأولى، لتكون قادرة على استقطاب النور، وجاهزة للمشاهدة.

ففي السؤال جـانبان: ظاهر وخفي، يتداخلان في الشق الأول: "مع العمل يتداخله العـجب"، ويفـتـرقـان في الشق الثـاني: "ومع ترك العـمل يخلد إلى البطالة"، فـيـغـيب الخفي ويسود الظاهر. وإذا عرفنـا أن موضـوع السـؤال لا يخص الإنسـان/ العامـة، بل الإنسـان/ الخاصة، يصبح بإمكاننا أن نرصد حصول حركة الانحدار في دخول العجب إلى النفس، لتبلغ ذروتها في البطـالة، وبالتالي نرصد حضوراً للإنسان/ العامة يتشكل طردياً بحضور العجب، ليصل إلى الغيـاب، طردياً أيضـاً، بغياب العمل. إذ إن البطالة

تساوي السكون، مجازاً، والسكون يساوي الموت والغياب.

إنها إشكالية الحركة بين الظاهر والباطن، وإشكالية السكون المضاد على مستويي الظاهر والباطن معاً؛ وبالتالي، هي إشكالية الوجود الإنساني بين النفعية والتأله. وفي الحالين تبقى التربية (تربية النفس) العامل الأساس، من بين جميع العوامل، التي تحدد المسار الإنساني بكل من الفلسفتين، الآنفتي الذكر.

في الجواب، يجوز السهروردي بالإنسان من العامة إلى الخاصة، ومن الجزء إلى الكل، ومن الدنو إلى التأله. وهو في جوابه هذا يبدو متمكناً من أدق التفاصيل، عارفاً بخفايا النفس الإنسانية، ملاّحاً فلسفياً، وعالم نفس رفيعاً، إذ يدفع بالإنسان/الخاصة للتخلص من العجب بالاستغفار وإكراه الخاطر، ليصبح مؤهلاً للسعي إلى التأله. ما يعني تشكل حركة الصعود في النقطة الأخيرة من محصلة الانحدار/ الغياب. وتوجهها عكسياً حتى الحضور في النقطة الأولى من تشكل الإنسان/ المتأله.

وفي عودة إلى نص الجواب نلاحظ التلازم بين الاستغفار وإكراه الخاطر، مقابل التلازم القائم بين العجب والعمل، عبر معادلة علاجية تستند إلى التواصل بين التلازمين؛ فقوله: "يداوى بأن يعمل"، يعني أن المرض ناتج عن العجب وليس عن العمل نفسه. والعجب أو الزهو [٣٣] محصّل من نشاطات النفس الإنسانية، وظهوره "من النفس"، وخطورته في أنه يفسد على هذه النفس صفاءها، فيعزلها عن التفاعل مع الأنوار، ويبعدها عن إمكانية التواصل والمشاهدة. والشفاء يكون بعزل العجب عن العمل، وإخراجه من النفس. أما العلاج فيكون بتلازم الاستغفار وإكراه الخاطر. والاستغفار: "درجة العليين وهو اسم واقع على ستة معان: أولها الندم على ما مضى، والثاني العزم على ترك العود إليه أبداً، والثالث أن تؤدي إلى المخلوقين حقوقهم حتى تلقى الله أملس ليس عليك تبعة، والرابع أن تعمد إلى كل فريضة عليك ضيعتها فتؤدي حقها. والخامس أن تعمد إلى اللحم الذي نبت على السّحت فتذيبه بالأحزان حتى تلصق الجلد بالعظم وينشأ بينهما لحم جديد، والسادس أن تذيق الجسم ألم الطاعة كما أذقته حلاوة المعصية..." [٣٤] وهو، في معانيه هذه، رياضة روحية - جسدية معقدة وصعبة، تتعدى اللفظ إلى الممارسة، والنية إلى السلوك، لمحو الآثار الجسمية والروحية التي تحصل في مملكة الجسم والنفس من جراء الذنوب، حتى تعود النفس مصقولة كما كانت في بادئ الأمر، وتعود الفطرة إلى روحانيتها الأصلية، وتحصل الطهارة الكاملة [٣٥]؛ فالصور الملكوتية للأعمال بمثابة وليد الإنسان، والتوبة

والاستغفار بمثابة اللعان ونفي الولد؛ والحق، تبارك وتعالى، بسبب غفّاريته وستّاريته يقطع الصلة بين وليد الإنسان (الصور الملكوتية للأعمال المحرّمة) والإنسان بواسطة لِعان المستغفر [٣٦].

والآية الكريمة: ﴿**واستغفر الله إن الله كان غفوراً رحيماً**﴾ [٣٧] تؤكد ذلك، علماً "أن العفو والمغفرة يستعملان في كلامه تعالى في شؤون مختلفة، يجمعها جامع الذنب، وهو التباعد عن الحق بوجه"؛ وأن "أمره للنبي بأن يستغفر، ليس لصدور ذنبٍ ذي بال وتبعة منه، ولا لإشرافه على ما لا يحمد منه، بل ليسأل من الله أن يظهره على هوى النفس..." [٣٨]

فإذا ما قرن الاستغفار بإكراه الخاطر وتحمّل المشقة، حصلت الكفّارة، وسترت العيوب، وتغطت الندوب، وعادت النفس إلى صفائها وجهوزيتها لتلقي الأنوار، أو للدخول في المشاهدة. وفي ذلك انفتاح للذات على الحضور، وانتصار لها على التشتت، وخروج بها إلى مواطن الانبعاث، وإحساس عميق بكرامة الإنسان وقداسته.

وإذا كانت مؤلفات السهروردي مغرقة في النظرية والفلسفة، فإن أهمية هذه "الأسئلة والأجوبة" تكمن في ما تمثّله من لتلك الفلسفة التي أدرك واضعها صعوبة فهمها، والتعاطي بها، فأوصى بإبعادها عن العامة، وحفظ كتابها "والاحتياط فيه، وصونه من غير أهله" [٣٩] وعدم منحه "إلا أهله ممن استحكم طبقة المشائين" [٤٠] وارتاض قبل الشروع "أربعين يوماً تاركاً للحوم الحيوانات، مقلّلاً، منقطعاً إلى التأمل لنور الله..." [٤١]

ولعلمنا أن السائلين من العلماء هم في موضع الواسطة بينه وبين العامة، وأن هدف فلسفته ارتقاء النفوس إلى التأله، حتى "تطيعها مادة العالم، ويسمع دعاؤها في العالم الأعلى..." لأن "النفوس المجرّدة يتقرر فيها مثال من نور الله، ويتمكن فيها نور خلاّق"،[٤٢] ندرك ما في هذه الرسائل من قدرة عالية ليس على تبيان كيفية "تحويل الأفكار الفلسفية إلى سلوك نراه ونلمسه، ونتعامل معه في حركة الحياة الإنسانية"[٤٣] في واقع الحياة، وحسب، بل على ما فيها من معطيات متوهجة في التربية الإنسانية المعاصرة، يبدو عالم اليوم بأمسّ الحاجة إليها.

كلمة أخيرة:

إذا كانت التربية، بمعناها الأشمل، تقوم على النمو والإعلاء، النمو كإطار مادي ملموس يتمظهر فيه الإعلاء؛ أي مجموعة القيم والمبادئ، فإن هدفها هو تحقيق الإنسان المنشود، ومنهجها هو الطريق التي تُسلك للوصول إلى ذلك التحقيق، وما

يفرضه من تغييرات في السلوك تخضع لجدلية التبادل والتلازم بين النمو والإعلاء، وليس إلى اكتساب المعرفة وتخزينها وحسب.

وإذا كانت التربية، والتربية الحديثة تحديداً، تطال كل هذه الأمور فإن السهروردي الذي ابتغى من إشراقيته، تحقيق الإنسان المتأله، القائم على التوحيد، "الإنسان المنشود"، منذ ما يزيد على ثمانية قرون، قد أدرك أسس هذه التربية، ومنهجها، كما أدرك معنى بلوغ هذه الغاية، ومظاهرها، وذلك بقوله في "رسالة صفير سيمرغ": "فطالما كان الناس مقتصرين على المعرفة، بقوا بعيدين عن الهدف، وهذه الحال تعدّ من الشرك المقنّع. كلا إن الإنسان لا يبلغ الكمال إلا في اللحظة التي يفني فيها معرفته في العارف، لأن الذي يرضى بمعرفته رضاه بالعارف الذي يعرفه، لا يزال في حال من اتجه قصده إلى المعرفة نفسها".[٤٤] ذلك أن السهروردي يريد أن تتحول المعرفة في الإنسان إلى سلوك كاملٍ تفيض عنه الحركة فيض النور عن المنير.

وإذ نعتقد أن التجديد يعني امتلاك روح العصر من غير أن نخلع الجذور من روحية ما جاءت به التجارب الإنسانية من ثوابت لتكريم الإنسان والسمو به، فإننا نرى فيما بحثنا فيه، من سؤال وجواب دعوة للإنسان/ الفرد تجوز روحيتها القرون الماضية إلى عصرنا، عصر العولمة، لإعادة الاعتبار إلى قدسية الإنسان بتخليصه من آلية القطيع، وتفعيل دوره في إطار الجماعة، عن طريق تنمية شعوره بحضور الذات ومسؤوليتها في آن واحد، وذلك أمر مغاير تماماً لما قد يتبادر إلى ذهن البعض من أننا ندعو إلى تأصيل روح الفردية في مجتمعاتنا المشرقية، القائمة أصلاً على تسلط الفرد وتغييب الجماعة، الأمرين اللذين سهّلا سيادة النواحي السلبية من العولمة في مجتمعاتنا، من غير أن يكون لدينا القدرة على الإفادة من النواحي الإيجابية أو المساهمة في إدارتها.

حاشية:

(١) - المعروف بـ "الحلاج" ت ٩٢٢ م، ٣٠٩هـ.

(٢) - وزير الخليفة العباسي "المقتدر بالله".

(٣) - "من أفشى السر هلك".. "من تكلم خرج".

(٤) - الدكتور نقولا زيادة، ملحق النهار، ٥ أيار ١٩٩٤.

(٥) - تمييزاً له عن "أبي النجيب عبد القادر بن عبد الله بن محمد بن عموية الملقب ضياء الدين السهروردي المتوفى ببغداد سنة ٥٦٣ هـ، وعن "أبي حفص عمرو بن محمد بن عبد الله بن محمد بن عمويه" الملقب بالسهروردي والمتوفى سنة ٦٣٣ هـ.

(٦) - الدكتور مصطفى غالب، **السهروردي**، بيروت، مؤسسة عز الدين، ١٩٨٢، ص ٢٣.

(٧) - عبد الرحمن بدوي، **شخصيات قلقة في الإسلام**، الكويت، وكالة المطبوعات، ط٣، ١٩٧٨، ص ٩٩.

(٨) - **السهروردي المقتول**، إعداد وتحقيق يوسف إيبش، بيروت، دار الحمراء، ط١، ١٩٩٠، ص ٧٧.

(٩) - في "**عيون الأنباء في طبقات الأطباء**"، لابن أبي أصيبعة، الجزء الثاني، المطبعة الوهابية،ط١، القاهرة، ١٨٨٢م، ص ١٦٨- ٢٧١". يقول ابن أبي أصيبعة: "حدثني الشيخ سويد الدين محمود بن عمر قال: كان شهاب الدين السهروردي قد توجه إلى الشام ومن بعدها إلى حلب، وناظر بها الفقهاء. ولم يجاريه أحد فكثر تشنيعهم عليه فاستحضره السلطان الملك الظاهر غازي بن الملك الناصر صلاح الدين واستحضر الأكابر من المدرسين والفقهاء والمتكلمين ليسمع ما يجري بينهم وبينه من المباحث والكلام. فتكلم معهم بكلام كثير، وبان له فضل عظيم وعلم باهر وحسن موقعه عند الملك الظاهر، وقربه وصار مكيناً عنده مختصاً به، فازداد تشنيع أولئك عليه وعملوا محاضر بكفره وسيروها إلى دمشق إلى الملك الناصر صلاح الدين، وقالوا: إن بقي هذا فإنه يفسد اعتقاد الملك الظاهر، وكذلك إن أطلق فإنه يفسد أي ناحية كان بها من البلاد، وزاد عليه أشياء كثيرة من ذلك، فبعث صلاح الدين إلى ولده الملك الظاهر بحلب كتاباً في حقه، بخط القاضي الفاضل ولا يبقى بوجه من الوجوه ولمّا بلغ الفاضل، وهو يقول فيه: إن هذا الشهاب السهروردي لا بد من قتله ولا سبيل أن يطلق، ولا يبقى بوجه من الوجوه، ولمّا بلغ شهاب الدين السهروردي وأيقن أنه يقتل، وليس جهة إلى الإفراج عنه، اختار أن يُترك في مكان مفرد ويُمنع منه الطعام والشراب إلى أن يلقى الله تعالى، ففعل به ذلك وكان في أواخر سنة ست وثمانين وخمسمائة للهجرة بحلب وكان عمره نحو ست وثلاثين سنة".

"وفي رواية أخرى يضيف ابن أبي أصيبعة ١٦٩/٢: أن الملك الظاهر بن صلاح الدين - بعد مدة نقم على الذين أفتوا في دمه، وقبض على جماعة منهم واعتقلهم وأهانهم، وأخذ منهم أموالاً عظيمة..." مقتبسة من رسالة بعثها "خير الله سعيد" من بكينغ إلى الأستاذ "هادي العلوي". أوردناها تماماً كما تضمنتها الصفحة ٣٨ من مجلة "الحرية" الصادرة في بيروت في ١٩٩٢/١/٣. حيث يذكر "خير الله سعيد" أنه أوردها دون تدخل في مجال أخطائها اللغوية والمطبعية غير المقصودة.

- على ضوء ما سبق، نورد الأسئلة التالية:

هل أنس السهروردي، في أعماقه، أهليته للإمامة؟ فسعى إليها؟ وإلى أية إمامة سعى؟ إلى الإمامة ببعدها التاريخي، أم إلى الإمامة ببعدها العقائدي؟ هل أن فقهاء حلب خافوا نجاح مشروعه هذا، فسيّروا المحاضر، ليقطعوا عليه مدّ يد العون من الملك الظاهر؟ أم أنهم خافوا أن يتخذ الملك الظاهر من آراء السهروردي وسلوكه مقياساً لمصداقية الفقهاء فيحرمهم من كثير من الامتيازات؟!؟

أسئلة قد تبقى دون إجابات، ولكنها قد تلقي الضوء على جوانب كثيرة من التاريخ العربي والإسلامي.

(١٠) - قمر الكيلاني، في التصوف الإسلامي، ص ١٣٦.

(١١) - السهروردي، م.س. ص ١٢٧.

(١٢) - أحمد طاهر عرافي، مجلة الثقافة الإسلامية، العدد السابع والأربعون، كانون الثاني، شباط ١٩٩٣.

(١٣) - محتفظة برقم ٤٦٥٣.

(١٤) - مجلة الثقافة الإسلامية، م.س. ص ١٨٢.

(١٥) - م.ن. ص ١٨٤.

(١٦) - الإمام الخميني قدس سره، **الأربعون حديثاً**، تعريب محمد الغروي، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الرابعة، ١٩٩٢م، ص ٨٣.

(١٧) - **﴿ما أصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك﴾**. (سورة النساء، آية ٨٩).

(١٨) - أنظر: **بحار الأنوار**، المجلد ٧٢، ص ٣٠٦.

(١٩) - للمزيد من الاطلاع، راجع: **الأربعون حديثاً**، م.س. ص ٨٤- ٨٥- ٨٦- ٨٧.

(٢٠) - **الأربعون حديثاً**، م.س. ص ٨٦.

(٢١) - د. سعيد إسماعيل علي، **فلسفات تربوية معاصرة**، عالم المعرفة، الكويت، العدد ١٩٨، ص ٤٩.

(٢٢) - م.ن. ص ٥٣.

(٢٣) - م.ن. ص ٧٠.

(٢٤) - م.ن. ص ٩٥.

(٢٥) - الأربعون حديثاً، م.س. ص ٢٨٢.

(٢٦) - سورة النساء: آية ٧٩.

(٢٧) - **الأربعون حديثاً**، م.س. ص ٢٨٢.

(٢٨) - سورة تبارك: آية ٢.

(٢٩) - **الأربعون حديثاً**، م.س. ص ٣٥٧.

(٣٠) - **شخصيات قلقة في الإسلام**، م.س. ص ١١٩.

(٣١) - **السهروردي المقتول**، م.س. ص ١٠٤.

(٣٢) - م.ن. ص.ن.

(٣٣) - **لسان العرب**، مادة عجب.

(٣٤) - الإمام علي بن أبي طالب (ع)، **نهج البلاغة**، شرح الإمام محمد عبده، بيروت، مؤسسة المعارف، لا تاريخ، ص ٧٧٤- ٧٧٥.

(٣٥) - **الأربعون حديثاً**، م.س. ص ٢١٣.

(٣٦) - م.ن. ص ٢١٥.

(٣٧) - سورة النساء: آية ١٠٦.

(٣٨) - السيد محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، المجلد الخامس، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الخامسة، ١٩٨٣، ص ٧٢.

(٣٩) - **السهروردي المقتول**، م.س. ص ١٣٤.

(٤٠) - م.ن. ص ١٣٤.

(٤١) - م.ن. ص ١٣٤.

(٤٢) - م.ن. ص ١٣٢- ١٣٣.

(٤٣) - **فلسفات تربوية معاصرة**، م.س. ص ١٠.

(٤٤) - **شخصيات قلقة في الإسلام**، م.س. ص١٢١.

وجهة ونظر

■ الحداثة وأولويات الوعي العربي - الإسلامي

شفيق جرادي

الحداثة وأولويات الوعي العربي ـ الإسلامي

الشيخ شفيق جرادي❖

ظلت فكرة الحداثة تعني الحاجة إلى موقف من الماضي، بغية التوصل إلى تحقيق الانقطاع عنه، إلى أن كان القرن التاسع عشر الذي تحرر من الروابط التاريخية...

لقد كان معنى الحداثة يتحدد بفعلها الزمني، وامتداداته في الآنات المتواصلة مع الحاضر كلحظة لتوليد المستقبل.. وبات المعنى تحايثاً مستمراً مع حركة الفعل في الوعي، والناتج الفني، والعلمي، والثقافي والفلسفي.. الذي يشكّل مظاهر التموضعات السياسية والاجتماعية...

وكل ذلك لا يخرج عن فهم ووعي خاص بالزمن بما هو توجه نحو الأمام، فهذه الحداثة إذن هي: نهاية الحاصل في الزمن الذي منه تصير لحظة الحاضر ماضياً يولِّد على الدوام مستقبلاً مفتوحاً على احتمالات تصادفية تخترق كل المعايير.

❖ مدير معهد المعارف الحكمية.

تختزن بعض المصطلحات المتداولة في الفكر والثقافة، بريقاً ونزوعاً يتجاوز أحياناً حدود الدلالات الخاصة بها، بحيث إنها توقع الباحث في التباسات المعنى والفهم..

والحداثة هي من تلك المصطلحات التي كثر الكلام فيها إلى درجة تحجب بين الباحث وبين الشعور بالحاجة إلى إقامة تعريفٍ خاص ومحدَّد...

ظناً منه أن لهذا المصطلح من الوضوح الناتج عن كثرة التداول والاستعمال ما يفي بغرض الفهم، دونما اضطرار لتحديد المعنى...

ولعل مثل هذا الظن، شكَّل أحد أسباب الانفلات عن رسم أبعاد المضمون؛ بل والانزياح عن المعنى في الكثير من الأحيان...

ونحن هنا، وإن كنا نعتقد أن الحداثة قد تمَّ تعريفها عن طريقين:

أولهما: التعريف المعجمي.

وثانيهما: التعريف بالسياق التاريخي...

فإننا نميل للقول: إن الحداثة هي فعل التجدد والانقطاع المستمر...

وبما أنها فعل، فإن تعريفها بسياقاتها التاريخية هو الأكثر قدرةً على تبيان محمولات معانيها ودلالاتها، دون أن ننسى ما للتعريف المعجمي من فوائد في رسم صورة المفهوم عند الذهن، إلا أن الاقتصار على التعريف المعجمي قد يوقع المصطلح في محذور التعاطي معه وكأنه جوهرٌ ناجز لحقيقة كاملة، وهذا ما لا يتوافق مع طبيعة الحداثة وتولداتها إن من حيث المنشأ أو من حيث الاستمرار.

فلقد "استعملت كلمة حديث للمرة الأولى في أواخر القرن الخامس لفصل الحاضر المسيحي، الذي كان قد صار للتو رسمياً، عن الماضي الروماني الوثني. رغم تبدل المضامين. تعبر الجدَّة Modernity دوماً عن الوعي الخاص بحقبة تضع نفسها في علاقة مع ماضي العصور القديمة، لتدرك ذاتها كنتيجة عبور من القديم إلى الحديث".[1]

وظلت فكرة الحداثة تعني الحاجة لموقف من الماضي، بغية التوصل لتحقيق الانقطاع عنه إلى أن كان القرن التاسع عشر الذي تحرَّر من الروابط التاريخية.. حتى ما عادت تستمد الشهادة الحداثية، بالمعنى المشدَّد للكلمة، قوتها هذه من سلطة حقب منصرمة، بل فقط من صحة حالية.

وانقلاب الفاعلية الحاضرة إلى فاعلية من الأمس، انقلاب مستهلك ومنتج في آن معاً، هذا الانقلاب هو الحداثة عينها.

وهكذا فلقد كان معنى الحداثة يتحدد بفعلها الزمني، وامتداداته في الآنات المتواصلة مع الحاضر كلحظة لتوليد مستقبل، وبات المعنى تحايثاً مستمراً مع حركة

الفعل في الوعي، والناتج الفني، والعلمي، والثقافي، والفلسفي.. الذي يشكِّل مظاهر التموضعات السياسية والاجتماعية...

وكل ذلك لا يخرج عن فهم ووعيٍ خاص بالزمن بما هو توجه نحو الأمام "ولكن التوجه إلى الإمام، وتوقع مستقبل غير محدَّد وليد المصادفة. وعبادة الجديد، أمورٌ تعني حقاً تمجيد حالية تلد كل مرة من جديد ماضياً ذاتي التجديد".(٢)

فهذه الحداثة إذاً هي: نهاية الحاصل في الزمن الذي منه تصير لحظة الحاضر ماضياً يولد على الدوام مستقبلاً مفتوحاً على احتمالات تصادفية تخترق كل المعايير؛ لذا عبَّر أدورنو أن "الاهتزازات هي ختم الصحة للحداثة، بواسطتها تنفي الحداثة، يائسة، انغلاق ما يبقى دوماً على حاله. والانفجار هو أحد ثوابتها. ما هو طاقة معادية للتقليد يصبح إعصاراً مبتلعاً: الحداثة إذاً، أسطورةٌ متجهة ضد نفسها. لا زمنيتها تصبح كارثة اللحظة التي تحطم الاستمرارية الزمنية"(النظرية الجمالية).(٣) فمداليلها بهذا المعنى المقدَّم لسياقاتها الأفهومية تقوم على:

- تحقيق للذات فوق كل معايير الانضباط بما فيه انضباطات الزمن.
- تحصيل خبرة ذاتية لا تعرف التوقف عند استكمالات ناجزة.

ج- تحويل الحاضر إلى إعصار ينسف كل رواسب ذاته المنسوبة إلى علاقات ماضوية، وذلك عبر اعتماد مبدأ اعتبار كل ذات حاضرة؛ ماضياً مستهلكاً وهذا ما يشكِّل رافعة لبناءات المستقبل، وبذلك لا تكون الحداثة تعبيراً عن مرحلة بل إنها الديمومة التي لا تكتمل ولا تتوقف عند حد.

وهذا كله طبعاً عند الذين اعتبروا، وما زالوا أن الحداثة لم تنته بعد؛ وإن افتراض قيام (ما بعد الحداثة) إن هو إلا صورة من صور حركة الحداثة نفسها...

إنها تلك الصورة الناقدة لذاتها، وللمشاريع التي رافقت حركة الحداثة عينها - بحسب رأي يورغن هابرماس - الذي يدعو إلى ضرورة قيام تواصلية حداثوية بين مختلف القطاعات العلمية، والفنية، والفلسفية، وإدخالها مع سائر مفاصل قطاعات الحياة؛ إذ بمثل هذه التواصلية يحفظ الإنجاز الحداثوي، ويستمر في تعبيره عن ذاته...

تعبيرات الحداثة:

يمكن لنا أن نعتبر أن تعدد التعبيرات التي تولدها الحداثة تشكِّل سبباً من أسباب غموض هذا المصطلح/ المفهوم. فهو من المفاهيم التي وسمت كل عناصر ومكوِّنات وتعابير (المعاصرة).. على تنوعها وتشتتها؛ لذا اقترب من المفاهيم التي استدعت الحاجة إلى تعريفها.. لما مثله من قاسم مشترك بين كل تلك التعبيرات المعاصرة

المتنوعة.. وقد عرض (محمد سبيلا) الفارق بين الحداثة، والتحديث على ضوء هذا الواقع المفهومي للحداثة، معتبراً "أن الدارس يشعر مباشرة بوجود قدر من التعارض بين الحداثة والتحديث. فالمفهوم الأول يتخذ طابع بنية فكرية جامعة للقسمات المشتركة بين المستويات المتعددة، منظوراً إليها من خلال منظور أقرب ما يكون إلى المنظور البنيوي، بينما يكتسي مفهوم التحديث مدلولاً جدلياً وتاريخياً منذ البداية من حيث إنه لا يشير إلى القسمات المشتركة بقدر ما يشير إلى الدينامية التي تقتحم هذه المستويات، وإلى طابعها التحولي".(٤)

وفي ظني أن مثل هذا التفريق قد يصلح لو اعتبرناه من باب الكلام حول أمر واحد، وإن من جهتين؛ أو حيثيتي نظر، إلا أن الذهاب لاعتبار الحداثة بنية، والتحديث دينامية.. هو إسقاط لأسلوب نظرنا نحن في العالم العربي والإسلامي تجاه الأشياء والمفاهيم.. ورغبتنا في أن نحوِّل الجدليات المستمرة الباقية للهوية من خلال فعلها الدائم إلى صورة ثابتة، أو شبه ثابتة حتى نستطيع التقاطها. والحداثة بهذا المعنى لا يمكن فهمها في موطن تولدها.. وإن أمكن لنا (هنا) في عالمنا تقديمها بشكل يتناسب مع واقع كوننا نقارب الحداثة، مقاربة التقابل بين سياقنا النظري والعملي، ومفهوم الحداثة وفعلها في محط قيامها الغربي..

وهو الأمر الذي ينبئ أننا قد نقدر اليوم على تصور الحداثة لكن بمعاييرنا نحن، إلا أننا لم ندخل فيها كواقع معيش، بل إن الحداثة في عالم تولدها، إذا كانت قد شكَّلت فعل اندفاع نحو الأمام.. فإنها طرحت من قبل عالمها، وتلقيناها نحن (هنا) كواقع استتباعي وكخط تجزيئي.. فصارت(هناك) قدرة نموٍّ مستديم.. وأُسقطت هنا كإشكالية دائمة، للتذكير بالعجز الدائم، عبر سلطة قمعية لواقعنا الفكري، والأدبي والعلمي، بل ولواقعنا الإداري، والسياسي، والاجتماعي..

هذا ومن المفارقات الكبرى في تعاطينا مع الحداثة، أن البشرية قد أنتجت عبر تاريخها الطويل "أربع أدوات عملاقة للإنتاج الحضاري هي: السلطة، والأمة، والوطن واللسان.. ما حدث لأوروبا في العصر الوسيط هو تفكك أدوات الإنتاج الحضاري العملاقة هذه، فتوقف الإنتاج الحضاري نفسه لمدة تزيد عن عشرة قرون".(٥)

وقد قدَّم بعض العرب هذا التفكك الغربي بالطريقة التالية:

١- تقسيم الوطن الواحد إلى مئات الإقطاعيات التي يحكمها تحالف الإقطاع من الفرسان، والكنيسة ممثلة بالرهبان. حتى أصبحت كل إقطاعية بسكانها الأقنان، في حدود جغرافية، وسياسية، واقتصادية مغلقة معزولة عن غيرها من الإقطاعيات، مما

ضرب وحدة الوطن والسلطة والشعب...

٢- "لم يعد اللسان اللاتيني لسان إنتاج كما كان في العهد الروماني فسادت اللهجات. والنتيجة الأكثر رعباً هي توقف تدفق الطاقة الحضارية بالغرب. فكان عصر الظلمات كما نعتته عقيدة الحداثة لاحقاً.

لهذا السبب الهام رفعت الحداثة إبان ثورتها الكبرى في القرون: الثامن عشر، والتاسع عشر، والقرن العشرين شعار: القومية والدولة القومية، أو الوطنية والسوق القومية أو الوطنية، واللسان القومي أو الوطني شعار الأمة أو الشعب؛ أي رفعت شعار إعادة بناء أدوات الإنتاج الحضاري من سلطة مركزية قوية وأمة ووطن موحد ولسان موحَّد".(٦)

رغم ذلك لم يراع منظِّرو حركة الفكر الداعية للحداثة في العالمين العربي والإسلامي، ظروف النشأة للحداثة ومسوغاتها.. وغضوا الطرف عن أن الواقع (هنا) كان يستند لوحدة السلطة المتمثلة بدستورية النص، والأمة والوطن الإسلامي، واللسان العربي.. وأن المفارقة الكبرى كانت مع مجيء الحداثة التي قطَّعت أوصال هذه المرجعيات الأربع.

كما ولا يمكننا اجتناب المفارقة الثانية والمتمثلة في أن عصر التنوير، سعى للعودة إلى الأصل الحضاري لما قبل العصر الوسيط، وعصور الظلمات، لإعادة بث الحيوية في الواقع الغربي.. في الوقت الذي أسقطنا التجربة الإحيائية الأولى (عصر النص) كمقابل لعصر الظلامات، بدل جعله في مقابل عصر التأسيس للتنور الغربي..

ما أبعدنا عن أفق تصحيح المسار، الذي ظهر في العالم الإسلامي بالتجارب التاريخية التي تحوَّل فيها الحكم إلى قيصرية وكسروية خانقة.. الأمر الذي يعني بالضرورة أن علينا البدء من مرحلة التفسير، والتجربة الخاطئة دون غيرها وهذا ما يرسم لحركة انطلاقنا نقطة انطلاق من النص، والتجربة الأولى، لتصحيح مسارات الانحطاط وإعادة التواصل بين الواقع، ومنطلقات الهوية.

وهكذا بات علينا الاستناد إلى جملة من الأمور:

أولها: فهم الواقع العربي والإسلامي الذي يشكِّل فيه الدين أساساً لا يمكن تجاوزه؛ رغم أن الاعتماد على هذا الأساس يحمل محذورين:

المحذور الأول: الوقوع بمنطق التسلف؛ إذ العودة لمرجعية الصدر الأول للإسلام قد تساوي عند البعض "حرفية" الاعتماد، وإسقاط الماضي على الحاضر..

المحذور الثاني: جعل الهوية تأخذ بعداً أحادياً بسبب توقف الوعي التاريخي عند

مرحلتي الإنشاء الأول للدين، المتمثل بحركة التجربة الأولى (عصر الصحابة)، والتجربة الثانية (عصر التابعين). وتحويل ذاك الوعي إلى أصل تطهري يقفل دائرة الوعي والعقل العملي على ثبات من التصورات. فيكون التاريخ الماضي هو سر كل رجاء، وتوقع منتظر من حركة الحياة بتفاصيلها..

وهنا إذ نعترف بالدين كواقع حي، لا يمكن إلا الدعوة إلى إجراء تواصل جدلي نقدي بين النص، والواقع. وفتح المجال واسعاً للدين ليقول ما عنده من مخزون استمرار، كما فتح الميدان للواقع أن يحضر بكل تشابكاته وأسئلته وإشكالياته.. والعقل هنا يكون عقلاً اجتهادياً يمارس نقدياته بمجاري الصلة الجدلية بين الواقع والنص من جهة، كما ويمارس تجاوزه لإطلاقية الماضوية التاريخية، وذلك عبر الاستناد لكون ميدان التطبيق في الإسلام يحمل روح الفقه النصوصي الفتوائي، كما ويحمل روح الفقه التدبيري لحركة المصالح والمفاسد التابعة لخصوصيات الموضوع (الواقع) مورد المعالجة.. والزمن كما تبدلات البيئة المحيطة لها دخالاتها الكبرى في رسم سبل الوصول نحو المقاصد، إن لم نقل: إن لها دورها الخطير في رسم المقاصد عينها...

من هنا، فالتسلُّف عبارة عن حالة جامدة لا يمكن الوقوع في شباكها عند قراءة النص الديني، وعند قراءة التجربة المدنية..

ثانيها: إن اعتماد تجربة ناجزة والعمل على نقد الذات من خلالها، هو وجه صاخب للتسلُّف والتقليدية.. فمتابعة التجربة الحداثوية للغرب فيها الكثير من شلل، ووهن التفكير، والوعي، والممارسة؛ لأنها ستوقعنا في دائرة الفراغ في تقييم حقائق الواقع، وأولوياته بواقع غير مماثل جعلناه معياراً. في الوقت الذي مثل فيه هذا الواقع الحداثوي الغربي نقضاً وثورةً ضد المعياريات الخانقة، ما يجعلنا نلهث أمام سراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً حتى إذا ما جاء عنده لم يجده شيئاً...

ثالثها: ضرورة فتح الرؤية والوعي على السؤال المفتوح، فالهوية ليست واقعاً وجوهراً أحادياً. بل هي خصوصية تتداخل فيها عناصر وحيثيات مركبة تطمح للتكامل. وعند كل مفترق وتعاود فتح السؤال النقدي على تأصيل الذات وحركة الواقع لطموح استكمالي مستديم... وهذا يتعلق بفعل الذات، لا بفعل الذوات بالهوية...

رابعها: الالتفات إلى أن الوعي العربي للحداثة وإن ميَّز بين الرؤية والإنجاز، إلا أنه جعل الإنجاز هو معيار الحكم على الخصوصية العربية والإسلامية، منطلقاً منه لنقض الرؤية، عبر طرح القطيعة بين الأصل والمسار.. والتاريخ والحاضر.. ما جعل العقل العربي عقلاً سجالياً نكوصياً، في الوقت الذي يلتهب فيه العقل النقدي الغربي

بمراجعات كثيفة للحداثة، وبناء رؤية تقوم على تفكيك الحداثة بما بعد الحداثية.. وهذا ما خلق اضطراباً مذهلاً في عقلنا، ورؤيتنا الاستتباعية، التي أخذت تشعر بالانهيار والتسليم التعبدي، لإحداثيات حركة الوعي والفكر الغربي، دونما أي مقاومة اجتهادية فاعلة...

ما أثبت في واقعنا ازدياداً في شرخ العلاقة بين الأنتليجنسيا المثقفة، ومحيطها العام، كما وأكّد أواصر الصلة بين المفكر والسلطة. سواءً أكانت سلطة الحاكم ومؤسساته الداخلية، أم سلطة الحاكم ومؤسساته الخارجية...

وأخيراً باتت المعرفة عند هؤلاء تسابقاً في الحديث حول النهايات والعبثية..

فأين الحداثة العربية-الإسلامية من كل ذلك؟

إنها خطر الأفكار المخملية التي ما أحدثت إلا ضجيج القطيعة وتثاقل الركون والتقليدية.. ومسوّغاً لردات فعلٍ سلفيةٍ قاتلة...

الهوامش

(١) - هابر ماس يورغن، **الحداثة وخطابها السياسي**، ترجمة جورج تامر، بيروت، دار النهار، ط. ١ ٢٠٠٢م. ص ١٧.

(٢) - ن.م. ص١٨.

(٣) - ن.م. ص١٨.

(٤) - محمد سبيلا http://aljabri.15.m.com, n.2-.3sabila.htm,

(٥) - طلابي، محمد، موقع (الحداثة)، http://alislah.org/Articles.asp

موقع حركة التجديد والإصلاح، تاريخ كتابة النص ٢١/٣/٢٠٠٥، تاريخ سحب المقال ٥/٥/٢٠٠٥

(٦) - المصدر نفسه.

قراءات

■ **قراءة في كتاب السوبر حداثة لحسن عجمي**

قراءة حمو بو شخار

■ **قراءة في كتاب "حوارات في فهم النص" وقضايا الفكر الديني المعاصر**

قراءة الشيخ علي جابر

خيبة الحداثة
قراءة في كتاب السوبر حداثة لحسن عجمي

حمو بو شخار *

يقدِّم الناقد المغربي حمو بو شخار دراسة موضوعية لكتاب "السوبر حداثة" الصادر عن دار بيسان، ٢٠٠٥، بيروت.

ويوضِّح كيف أن السوبر حداثة تحاول الخروج من الحداثة وما بعد الحداثة. فالفكرة الأساسية لدى حسن عجمي مؤلِّف "السوبر حداثة" هي أن اللامحدَّد يحكم الكون ورغم ذلك من الممكن معرفته؛ فمن خلال لا محدودية الوجود نتمكن من تفسيره. على هذا الأساس يدعو الباحث اللبناني حسن عجمي إلى دراسة الأكوان الممكنة كما يشير الناقد حمو بو شخار.

فإذا ما نظرنا إلى الأكوان الممكنة مجتمعة ستبدو لنا أنها غير محدَّدة الحقائق، ولذا كان من الطبيعي الاعتماد على مفاهيم ما بعد الحداثة كمفهوم اللامحدَّد من أجل الوصول إلى الهدف الأساسي للحداثة ألا وهو المعرفة.

* ناقد من المغرب العربي.

كل تناول للعمل يطرح مواضعات ومواقع ستظل تتجاذب المعنى. يصرّح حسن عجمي[١] أنه يوجد في أرض مشتركة بين "النص الواقعي والقارئ والكاتب" (ص٢١٠).

ولكون النص الذي يتشكل في هذه اللحظة غير نهائي بشكل حاسم، فهو كما يقول الكاتب: نص افتراضي.[٢] يضاف إلى ذلك أن المعنى هو ما لا يقبل التجميع بل والمستعصي عليه؛ لأننا نجهل عنوانه ومكان إقامته، "فمن غير المحدد ما إذا كان المعنى قائماً في النص (الواقعي) أم في الكاتب أم في القارئ".

لكن إذا كان الكاتب لا يتبرأ منه دفعة واحدة (ص١٠١)، وإذا كان القارئ متردداً فالمراهنة ستكون على الكتاب، ما دام يقدّم مغلقاً، لكي يرد مفتوحاً. ولما كان نصه ينهض على غرار الأكوان المتعددة (ص٢١٤) فمستوياته متعددة بدورها.

من هنا، الطبقات المتوالية التي ستتعالى أو تنخفض تموجات متعاثرة لكتابة خيبة الحداثة، التي تجد منشأها في شهادته على المحو الضروري لقيام الكتابة، نقرأ:

"أشهد أنك تكتبني

حين تبدأ في محوي".[٣]

مع إنجاز هذه العمليات، يتم تفادي الوقوع في الملل. إذ لا تكرار ولا انتظار أي وعد بالخلاص.

موقع سوبر حداثة:

طريق الحداثة ذاته غير مأمون. ثمة فرق بين اعتبارها إيماناً بإمكانية تأصيل مجموعة معارف (ص١١) وبين جعل المعرفة هدفها الأساسي (ص ١٢).

إذا كان الكشف الما بعد حداثي هو الارتياب من كل هدف أسمى أو أساسي، سيكون موقع تصور السوبر حداثة في درجة بين الحداثة وما بعد الحداثة. والباحث حسن عجمي يضع مهمة "السوبر حداثة أن نستغل ما بعد الحداثة للوصول إلى أهداف الحداثة.

وعلم الأفكار سيتكفل بتحصيل معرفة بالعوالم الممكنة، والتي يعد عالمنا الواقعي جزءاً منها. ولما كانت الحداثة لا تهتم إلا بهذا الأخير، الأمر الذي يحصرها في دراسة ومعرفة للواقع لا غير (ص١٣). سيلتقي علم الأفكار في جزء أساسي منه مع أهداف السوبر حداثة، والتي يتعين عليها منذ الآن الخروج عن مفهومي الحداثة وما بعدها. إن الأفكار ستعادل العوالم الممكنة في كتاب السوبر حداثة.

إن علم الأفكار يعفي العالم من التحقق مما أنجزه بالخبرة والتجربة بل يحرره من

قلق السقوط في التناقض (ص٢١). والوظيفة المعرفية لهذا العلم هي قدرته على توضيح الظواهر والتنبؤ بها. وإذا تحقق صدقها سيعزز مكانته كنظرية علمية، فضلاً عن كونها نظرية فلسفية (ص١٦).

كشوفات علم الأفكار:

بتطبيقه على فكرة أللامُحدَّد سيتم إلغاء كل وصاية يمكن أن تمارس بحجة اعتماد صرامة معرفية مزعومة ليقودنا إلى ديمقراطية الثقافة، التي تمنح الحق للباحث في دراسة ما هو ممكن، فيوسع من مجال كل ممارسة للحرية بعدم تقييد أو فرض منهج واحد ووحيد؛ فيربط بناء أية فكرة بطريقة تخصها وحدها، فتتعدد المناهج. نجد هنا أن "المنهج ينقسم إلى مناهج مختلفة تتنوع مع تنوع العوالم الممكنة التي يراد دراستها" (ص١٧).

إذا كان التفكير الممكن فصلاً لا يعبأ بالأوثان الفكرية التي نصبت للتقيد بها، إنه تغليق لها والانفتاح على غير المعتقدات التي حفرت بمقررات المدرسة والإذاعة والمساجد. إنه الحق في التفلسف وإنشاء نظريات عليمة(ص١٩).

الحجة والدليل ليست ضرورية للعبور إلى المعرفة، كذلك التحصيل للحكم أو عدمه على صدق نظرية. فالمعارف نفسها مفتقرة للكمال، لجبلها بنقاط عمياء. وسيبقى للحدس نصيبه هنا بميل التفكير إلى ملامسة الحقيقة من بعيد أو قريب، ومن دون أي قهر حدودي للحرية لأجل ازدهار البحث.

اعتناق علم الأفكار يفترض تحييد مَنْ يقدم نفسه صادقاً وحقيقة، وإقامته بين "مزدوجتين وتتناساه" قبل أن يفاجئ التاريخ الباحث بالكشف عن زيف النظرية العلمية أو الفلسفية. وإن سعي المزدوجتين هو "مسح الاغتراب"،[٤] كما يمكن "للخطأ أن يندمج في البداهة ذاتها".[٥]

تعريف النص:

يكون بالعناصر اللامحدودة فيه (ص٢٥)، فاللامُحدد يقلص من عبء المرجع، إن لم يلغه، حتى تتساوى النصوص معه تتخلص من تراتبية أو مركزية ما تضع نفسها فوق كل النصوص. إذا كان النص مفرداً فالرأي الذي ينتجه قادر على أن يصير بدوره نصاً مفرداً. هكذا لا يعود فرق بين النص والرأي[٦].

النص في مرحلة يكون تاماً كالحجر -كافكا-، وما أن يتم ولوجه حتى يبرز اللامحدد، ومن ثم الحاجة إلى تغييره، سواء التشطيب، كالإضافة او تعليقه دفعة. واللامحدد سيكون هذه الإمكانية لتغيير ناجح (ص٢٧).

في مجال العلوم، مثلاً، سيشرّع الباب لتعايش كل النظريات، ما دام أن التدليل على صدق نظرية، مهزوز في نسبة ادعاء الموضوعية. سيأخذ اللامحدد وجه فرضية لا تقوم على المذهب الواقعي ولا اللاواقعي. وهي تقول: "بما أنه من غير المحدد أية نظرية علمية هي الصحيحة، فلا بد من أنه توجد نظريات علمية تتنبّأ بالظواهر المرئية نفسها رغم اختلاف تلك النظريات" (ص٣٩). ويبقى نجاح؛ كل نظرية شأناً تاريخياً وإلا تحولت إلى اعتقاد؛ لذلك كل نجاح نسبي كما كل فشل (ص١٣٢).

اللامحدد مع الوقائع الاجتماعية، يفاجئ ويباغت، وتكون مسألة التصرف مع اللاحساب ملحة. وتبقى مسافات غير قابلة للردم بين "الصفة الشريرة" و "الصفة الخيّرة" (ص ٤٣) عبارة عن خوض لانتعاش الفوضى (ص١٣٨).

التفسير بعدي، لحدوثه بعد وقوع الحادثة. والسلسلة المفترضة لهذا الغرض، ليست نهائية وصحيحة؛ لأنه سيظهر دوماً من يهاجم ويقدم السلسلة البديل، دون أن يكون بمقدور أحد أن يلغي دواعيه إلى حيث، ريثما تكشف النظرية عن لا محددها.

الدين ليس مفرداً:

إن تصور اللامحدد كما تحاول السوبر حداثة أن تقدمه، والبرهان عليه من خلال تطبيقات وأمثلة توضيحية إلى الإقرار بعدم الإقرار في أي "مذهب هو المذهب الصادق وأي مذهب هو المذهب الكاذب" (ص٦٣)، ومسألة الشك واليقين، في هذه الحالة، تظهر أنه كما لو كان يستحيل خروج أحد الحدين عن الآخر؛ ليتضمن كل منهما بذرة الآخر، كما قال ج. لكان بخصوص العاقل (ة) الذي لا يحق أن يكون كذلك إلا إذا احتوى بذرة من الجنون.

التأرجح بينهما للهروب من الفرض العقدي، سيمنحه لنا اللامحدد، ما دام أننا "نملك حدوساً وحججاً متعارضة".

أن يكتب مارسيل غوشيه، أننا لا نتخلص من الدين أبداً؛ أو أن تتم الإجابة عن سؤال: "ما الدين؟ -ب- الدين هو الإجابة".[٧] فثمة إقرار بالتورط؛ لكون المعتقد كدين، لا يمكن التحقق من أنه هو الصحيح؛(ص٧٠) وغير محدد موضوعياً. وتظل المعتقدات المشتركة (ص١٥٠) أو المترسّخة تعارض بعضها بعضاً؛ أي إكسابها لنا "حق كل فرد في التصرف بحرية (...) في ممارسة شعائر كفره أو ديانته" (ص١٥٤).

التصور والوصف والتثاقف:

الأشياء في الكون تنهض باللغة وفي الزمن الضروري لكي تكشف نفسها و"اللغة –

التي- تستخدم مفهوم الأشياء" (ص٨٠)، تحتاج الزمن لينضج فيه التصور. العبور من لحظة الدهشة أي مما يسميه المؤلف اللغة التي "تستخدم مفهوم الصفات" السياسية؛ بحيث إذا رمنا الاختزال مخافة أن يدركنا النمر الذي "خلف تلك الأشجار، (ص٧٦). سيكون اللجوء إلى الافتراض، لا مناص منه. العبور من الاختزال إلى الافتراض يكشف الخطر المتخفي وراء عملية المثاقفة، ستعد اغترابأ، وبالتالي عقبة يلزم التعامل معها بحذر.

الافتراض الذي لدي هو، تماشياً مع فكرة استغلال الوقت للتعبير عن وجود النمر، حدث اللجوء إلى مرجعية لغوية مغايرة، لكن توجد في نفس سوق المعاملات- كما الحال في شمال أفريقيا- وبدلاً من التنبيه بـ - عندك النمر- تم بفعل الخوف نطق تمازيغت - Ghirakaghelyas- يراك أغلياس-. هنا ولو تم التعبير بتصور aghelyas, بما هو فكرة مجردة وأكثر عمومية،[٨] سيحتاج للغة الصفات، وتكون الكارثة قبل وصول التصور؛ أي قبل أن "أعي أو أدرك مضمون تجربتي" (ص٧٩).

التجربة التي ينعدم تصورها خارج اللغة؛ لذا ترقب "أن الأشياء كما هي ممنوحة لي من قبل الإدراك مفتوحة بشكل دائم على آفاق غير محددة"،[٩] سيدعم مواصلة الحياة. واختلاف المعتقدات وتناقضها عند الأفراد والجماعات لم تحرم يوماً أحداً من الحياة. ويبقى أنه "من غير المحدد أية مجموعة من المعتقدات هي الصحيحة أو التي تشكل معرفة حقيقية" (ص٨٦). مع هذا التخريج يجب ألا ننسى أن "لكل موجود مبرره" كما ينحو هيدغر[١٠] الأخذ بهذا المبدأ كقياس يمنعك من فرض تأويل أو معنى محدد على أي كان، كما يمنحه حق أن يرفض، وانتهى.

نحو المفاجئ:

المبدأ العام الذي يؤطر الكتاب، منذ البداية: اللاتحديد له مزية إزالة البريق وتعرية التجهم الذي يرفعه الصوت الصادم، المالك للحقيقة المطلقة. الارتياب يخلق قلقاً. فتتوالد الأسئلة. وانفضاح "الضروري الكاذب" (ص٨٩).

فعالية تصور ما، ألا يبقى محدوداً. وخاصاً بمحيط ثقافي معين. لاختيار هذا التصور، سيتم الرجوع إلى عالمنا لاختيار واقعة حية، سيتهم الوضع اللغوي للأمازيغية في شمال أفريقيا. فهي في رؤوس من جعلوا من المغرب، نسخة رديئة للشرق العربي، لغة ميتة، وبالتالي غير متصورة في عالمهم. لكن هذه اللغة نفسها، من جهة أخرى، لغة حية عند أهلها، وفي الجغرافيا التي تحيا بها يومياً.

التناقض الذي يظهر سيوجد في الرؤوس المعبّأة، لمن يقيمون هنا، لترسيم لغة،

الغربية في هذه الحالة، تاريخياً هي دخيلة. وبدعم قرار سياسي "التعريب لا يمكن أن يكون ممارسة عقلية بالنسبة للمغرب، ولكن تتمة لشيء انطلق من (فتوحات إبادة) والذي لم ينفذ جفافه".[١١]

إذا كانت العبارة صادقة بالضرورة، أي أن تمازيغت حية، كما في أفواه ناطقيها، وهو أمر متجسد في أعمال. هل كونها كاذبة بالضرورة، سيجعلني حجة، كما العديد من أهالي شمالي أفريقيا، على كونها ميتة، من خلال اللجوء إلى استعمال لغة أجنبية (العربية....) وليس تمازيغت للتعبير؟ أم أن النص المنتج هو واحد من "أنواع لغوية جديدة" (ص٨٩) يفيض عن عوالم محتملة، ليس بأعلى ولا بأدنى من أنداده، كما يحدث مع اللوحة النسخة واللوحة الأصل، عندما يضيع التوقيع، وتمنح لها نفس إمكانات التأويل؟

لكن "لنأخذ اللغة العربية مثالاً لنا، لو أنها موجودة، لم يحدث الخلاف حول كيف يجب أن تكون موجودة، لكن لقد قام هذا الخلاف. من هنا اللغة ليست موجودة. من جهة أخرى اللغة موجودة وإلا ما استطعنا أن نتخاطب" (ص١٣٧).

اللغات جميعاً، لها وظيفة ثقافية، "ولا تقدم لنا في الواقع إلا بناءات متعددة للواقع" [١٢]، تخلص المجتمعات من عبث (الاغتيال اللساني).

أداة، الـ ما بعد، مفتوحة في كتاب حسن عجمي على إلغاء الفرق. لا تراتب بين اللوحة الأصلية والمزورة، لتعذر تحديد ماهية الفن (ص٩٥)، الشعر (٩٦)، النثر (ص٩٧)، إن لم ينسحب على كل الأنواع الأدبية (ص٩٨). و "عدم اختلاف" الأنواع تحديد للحدود بين المواقع المحروسة في عهود الإقطاع.

المرور، الانتقال، حتى التهريب والتيه سيكون جوازات إلى مرحلة الـ ما بعد، التي تهيئ لـ "لقاء اللامرتقب".[١٣]

التحرر من الإقطاع، اقتضى إيجاد دلالات مهمشة وملغية بإعادة الاعتبار لها. فـ "منذ اللحظة التي ينشأ فيها اللاتوازي بين الأستاذ وزواره، ينعدم التساوي أمام الذي هو جمال اليوم، الذي يضعنا جميعاً أمام نفس حالة العوز[١٥] (état de dénuement)

الافتقار هنا لا يعني، حمل سلال، واقتفاء الكبار لالتقاط ما تساقط (دوغي). إن بعد المعنى إلغاء لاستبداد المعنى. إنه "كالمعرفة، عملية بحث مستمرة، ويصحح باستمرار" (ص١١٠).

امتداح فضائل التعددية، مع كتاب السوبر حداثة، مغرية، تستند على الكثير من الحرية وعلى ضمان حقوق عدة للأفراد في المجتمع؛ (اقتصادي، سياسي، ديني،

العيش (ص١٧٤) ....). المجتمع إذا كان مدعواً لاحتضان جماعاته (ص١٥٩) عليه ألا يصير وصياً عليها. ففي الاحتضان حماية وخيمة ستحول دون "تجاوز اليقينيات التي سببها تاريخنا ولغتنا وقوميتنا، التي غالباً ما تمنعنا عن فهم حقيقة الآخرين" (ص١٦٤).

ما لا يترجم إلا بخيانة:

الدرس الفينولوجي مهم لإرساء وتوسيع شجرة نسب المفردة، على مستوى الربط الذي يقوم به سيجري؛ لأنه يضيء عتمات، يُسكت عنها وتهمّش في إطار اللغة الواحدة. وهذه المسألة مهمة؛ لأن ما أن يتم الانتقال بها إلى لسان جماعة لغوية أخرى حتى يتبدد كما لو وقع في الثقب الأسود [١٤]. فلو تم نقل نموذج "راح، يروح، رُحْ" (ص٢٠٢) إلى الفرنسية مثلاً لما استقام أي شيء.

عملية الإرساء التي تمت الإشارة إليها، عملية تهم تأسيس المذهب وترسيخ المعتقد. أما كون اكتساب لغة جديدة فيعني اكتساب اعتقاد جديد (ص٢٠٣) فمحدودة. يكفي التساؤل: بماذا نفسر المسرح الخاص بالحجاب في أوروبا؟ الرد، ينحصر في، أن هؤلاء الناس لم يكتسبوا لغة، ولم يخرجوا من قبيلتهم. وهذا النموذج، هو الأخرق، في تبيان ما لا يترجم، والقائم الوجود مع ذلك.

السوبر حداثة كاختيار:

التفكير[١٥] الممكن وبناء النص مع حسن عجمي، دعوة للخروج من الدوغما. وكل أصناف الحضور المستبد، حتى الحداثي باعتماد أدوات ما بعد الحداثة، التي لن يتأخر في الارتداد والتخلي عنها كلما تبدى فيها أنها تنحو إلى التمركز، كما سيحدث مع المعرفة التي كان مصدرها، المجتمع والسلطة (ص٢٣٧) لاختيار الذي رامته السوبر حداثة، هو كون المعرفة هي دون مصدر أو توجد في استقلال عن العالم المادي.

إذا كان هناك من تأثير لها سيكون على غرار الثقب الأسود، الذي يفترض فيه أن يكون عبارة عن منطقة خالية حيث يتحطم القانون والطبيعة داخلها. ولا شيء يدخل الثقب إلا وتبدد [١٦] Vanishes، بهذا سيدشن للعبور إلى الممكن من علم الأفكار كما يسطر العنوان الفرعي للكتاب. بعد أن وجدت تجسيدها في: بيان ما بعد المفاهيم[١٧].

هوامش:

(١) - حسن عجمي، السوبر حداثة، بيسان ط١، ٢٠٠٥. الأرقام داخل النص إحالة على هذه الطبعة.

(٢) - يعرف النص الافتراضي بـ "لا بد من بنائه من خلال الاعتماد على النص القائم على الورق وبالاستعانة بما يفهم القارئ منه وما يقصد الكاتب به" ص٢١١.

(٣) - حسن عجمي، وحي اللغة (بيان اللامعنى)، دار النضال، ط١، ٢٠٠٣، ص ٢٥١.

(٤) - ليونار: La phénomologie, PUF, 1995, P. 40.

(٥) - مصدر نفسه، ص ٢٨.

(6) _ M. Talbi: Réflexion d'un musulman cortem porain, Fennec, 2005, P.39.

(٧) - دريدا وج. فاتيمو: الدين في عالمنا، توبقال، ص ٣٥.

(8) _ Arnand Cuvillier: Nouveau vocabulaire philosophique , A. Colin,1966, (le concept).

(9) _ J.F. Lyotard, ibid.I 21.

(10) _ Tout existent a sa raison, I.

(11) _ Banhakeia. Hassan _de la politique de la langue à la constitution de Tamazight (2, partie_ Tawiza, Uttun, 100, Tamut, 2005.

(12) _ Benveniste: P.L.G.II, cérès,1995, P.66.

(13) _ Derrida.J.in: Heidigger en France, A.Michel, 2001, p.116.

(14) _ Michel Deguy, ibid, p. 86.

(15) _ Hassan Ajami: Super Modernism, Bissan, 2005, P.15.

(١٦) - م. خريف، القدس العربي، عدد ١٦ عـ ٤٩١٧، ١٨ مارس ٢٠٠٥.

(17) - Hassan Ajami, ibid, p.15.

(١٨) - حسن عجمي، وحي اللغة، ص ٧٦.

قراءة في كتاب «حوارات في فهم النص وقضايا الفكر الديني المعاصر»*

الشيخ علي جابر

إن أصحاب الهرمنيوطيقا لم يتفقوا على تحديد واضح لماهيتها وأهدافها: فهل هي علم تفسير النص أو تأويله أو منهج للفهم، أو علم ظواهر الوجود وتحليل الفهم بما هو ظاهرة وجودية لها شروطها للتحقق؟

من هنا: "نحن لسنا أمام بنية فكرية واحدة متماسكة تطرح إشكاليات متناسقة، بل في مواجهة لون من الإشكالات والشبهات على ضوء فهم معين لمعنى الهرمنيوطيقا"... إنطلاقاً من هذه الرؤية يبدأ الشيخ علي جابر قراءته لكتاب الدكتور زهير البيطار "حوارات في فهم النص وقضايا الفكر الديني المعاصر".

* صادر عن دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٤ ، تأليف الدكتور زهير بيطار.

مقدمة:

أقدر في البداية للأستاذ الدكتور زهير البيطار الجهد الذي بذله مشكوراً ومأجوراً في معالجة مجموعة من المشكلات والقضايا الفكرية الحيوية. والتي تشكل بتأثيراتها المتعددة تحديات للإسلام والمنتمين إليه، كما تشكل تحديات للدين الإلهي بصورة عامة. وقد حاول، في حدود ما قرأت أن يعالج كل قضية برؤية إسلامية تأصيلية، ليؤكد قدرة الإسلام على تقديم الأجوبة على التساؤلات التي تطرح في كل عصر.

ونظراً لتعدد المواضيع وأهميتها، وتعذر تناولها جميعاً، فضلت التركيز على موضوع الفصل الأول، وهو حول فهم النص على ضوء الإشكالات التي تثيرها (الهرمنيوطيقا)، باعتبار أن هذا الموضوع يلعب دوراً تأسيسياً في العلاقة مع النص الديني، وبالتالي مع الدين نفسه، ولأن الإجابة وتحديد الرؤية لقضية الفهم والتفسير تشكل مدخلا ضرورياً في معالجة باقي المشكلات المطروحة.

ملاحظة أساسية:

هنا ملاحظة أساسية وهي أنه كان من المناسب ترتيب البحث في قسمين: الأول حول الإشكالات العامة للفهم، والقسم الثاني في المشكلات الدائرة حول فهم خصوص النصوص الدينية، نظراً للتمايز بين القسمين وكون القسم الأول يؤسس لمعالجة القسم الثاني مع ملاحظة الخصوصية الدينية (النص الوحياني). وهذا الترتيب يتناغم مع الاتجاهين الأساسيين للهرمنيوطيقا. دراسة وتحليل الفهم عموماً، وفهم النص الديني.

وبداية أيضاً فإن أصحاب الهرمنيوطيقا لم يتفقوا على تحديد واضح لماهيتها وأهدافها: فهل هي علم تفسير النص أو تأويله أو منهج للفهم، أو علم ظواهر الوجود وتحليل الفهم بما هو ظاهرة وجودية لها شروطها للتحقق؟

وعليه، فنحن لسنا أمام بنية فكرية واحدة متماسكة تطرح إشكاليات متناسقة، بل في مواجهة لون من الإشكالات والشبهات على ضوء فهم معين لمعنى الهرمنيوطيقا.

وقد بات واضحاً لكل متتبع في هذا الميدان أن أكثر الاتجاهات الهرمنيوطيقية تحدياً هي الهرمنيوطيقا الفلسفية الحديثة التي صاغها (مارتن هايدغر) وتلميذه (هانس غادامر).

لكن التحول الكبير الذي أدخلاه في فهم الهرمنيوطيقا أخرجها عن أصولها الراجعة إلى النص وشؤونه لتصبح فلسفة تسعى لفهم معنى الوجود عبر دراسة وفهم وتحليل الوجود الآني وهو الوجود الإنساني، وإن كان (غادامر) أكثر تركيزاً على ماهية الفهم وأركانه الأنطولوجية، وأقل توغلاً واشتغالاً في معنى الوجود على العكس من

(هايدغر).

وتطرح الهرمنيوطيقا الفلسفية سؤالين أساسيين في مجال المعرفة النصية:

الأول: معنى الفهم عامة، وفهم النص خاصة، وهل هو امتزاج أنق المعاني عند المعنى مع أنق معاني النص أم هو شيء آخر؟

السؤال الثاني: ما هي الغاية من قراءة النص؟ هل هي فهم مراد المؤلف أم تحديد الفهم الذي يصل إليه القارئ نفسه؟

إن من الضروري التسليم بحقيقة (هدفية النص) التي تستند إلى سيرة العقلاء في استخدام اللغة وإنشاء النصوص، والتي تستدعي إيلاء هذا الهدف والمقصد الاهتمام اللازم، منعاً من السقوط في اللغوية. وهذا ينسحب على البناء النظري الخاص لـ (هايدغر)، فإن النص إذا كان بنية وجودية يصل خلالها إلى فهم الوجود نفسه فإن اللامبالاة تجاه معناه المقصود هي نوع من العبثية التي تنافي سمو الوجود.

كما أن هذه الهدفية لا تلغي إمكانات الكشف عن معانٍ أخرى هي من ملازمات النص وإيحاءاته واستعداداته لتوليد معنى آخر كشأن ذاتي له قد لا يكون مقصوداً بالضرورة لمؤلفه بصورة مبكرة لكنه متاح للقارئ أيضاً.

وهذه النقطة الجوهرية نجدها حاضرة في المنهج التقليدي الديني عندما فرق بين (التفسير) و(التدبر). فالتفسير يثبت المراد الأولي من النص ويمنع من تضييعه عبر التفسير .

يقول العلامة الطباطبائي (قده) معرّفاً التفسير بأنه: «بيان معاني الآيات القرآنية والكشف عن مقاصدها ومداليلها».[1] فهو وإن كان في اللغة: «أخذ الشيء بعد الشيء»، لكنه في الاستخدام القرآني بمعنى «التأمل في الآية بعد الآية» أو «التأمل في الآية بعد التأمل». فالتدبر هو تأمل وتفكر في بعدين: عرضي يربط بين الموارد القرآنية المختلفة، وطولي يرتقي في المعنى ذاته.[2]

إن هذا التدبر يعكس مرونة واسعة في التعامل مع النص بفعل تزايد المعارف وتراكمها لدى الإنسان وتوسع مداركه واستعداداته العلمية.

وإن فهم الإنسان هو انفعاله مع ما يقابله وتعقله له أو علمه به. وبتعبير العلامة الطباطبائي: «انفعال الذهن عن الخارج عنه بانتقاش الصورة فيه».[3] ومعنى ذلك حصول العلم.

وحينما نأتي إلى النص مهما كان بسيطاً، فإن فهمه على مستويين:

المستوى الأول: هو تحديد مدلول النص بحسب الوضع اللغوي والاستخدام العرفي

للألفاظ، وهذا هو الفهم العادي والشائع بين الناس الذي بنوا على أساسه معاملاتهم وتفاهماتهم. وهذه اللغة تكون مفهمة للمعنى بشرط اجتماع ثلاثة عناصر عند المخاطب:

العنصر الأول:

١- دلالة الألفاظ المحددة على معانٍ محددة والحاصلة بتباني البشر على هذه الدلالات وارتباط اللفظ ورموزه بالمعنى ارتباطاً وثيقاً بحيث يكون حضور اللفظ حضوراً للمعنى.

٢- **العنصر الثاني:** هو مراعاة التركيب اللغوي وأساليبه الأدبية من المجازات والكنايات. فقد لا يكون المعنى اللفظي الوضعي مقصوداً، بل المجازي أو الكنائي بملاحظة القرائن المقالية.

٣- **والعنصر الثالث:** هو مراعاة القواعد المنظمة للغة لضمان سلامة الاستخدام وتمييز المعاني فيها، كالفاعل والمفعول والمبتدأ والخبر ونحو ذلك.

إلى هنا، يفترض أن يصل المعنى المراد إلى المخاطب العالم باللغة وأوضاعها، فيفهمه دون دخالة أية خصوصية ذاتية أو زمانية أو مكانية، والفهم هنا يعني إدراك المعنى المدلول عليه في اللغة والذي وضع لأجله النص، ويضاف إلى المتكلم أو المؤلف بلا أدنى شبهة.

إن في أفق النص بحسب الدلالة اللغوية والعرفية ليس سوى معنى واحد ونهائي يتحدد من خلال العالم اللغوي نفسه.

المستوى الثاني: هو المعاني الاحتمالية الأخرى والتي تتفاوت درجة التثبت منها. ومعنى احتماليتها أن النص يتحملها على نحو الإمكان. ويمكن تظهيرها بفعل الذهنية الخاصة وإعمال القبليات في مقام حكمه الخاص على النص.

إن الفهم هنا يقوم بدور الإنتاج وتوليد المعنى من النص، وهو للنوع من الناس ممن يمارس التفكر في النص، والربط بين المعاني المفردة داخل النص ومع خارجه، وأيضاً ممن يتحقق بالمعنى أو مقارباته. ولا شك في أن للقبليات الذهنية والشعورية دوراً مهماً في هذا الاستيلاد. إن الفهم هنا ليس عادياً ويمكن أن نسميه بالفهم النوعي، لكنه ينبع من ذات النص وإن بدا في بعض الحالات أنه يذهب بعيداً. وبعبارة أخرى: إن هذه المعاني المتولدة تنتسب إلى النص ولو بتعدد الوسائط، وتحمل الكثير من خصوصياته. لكن موقف الهرمنيوطيقا الفلسفية مختلف بالكامل، فالمعارف القبلية للمفسر تلعب دوراً حاسماً في تحديد الفهم والتفسير، وتذهب إلى حد قطع الصلة

بالمؤلف وبالنص ومقاصده التي هي علل وجوده.

إن الادعاء والحال هذه أنها قراءة أخرى مختلفة كلياً للنص هو في غير محله؛ لأن فعله في الحقيقة ليس قراءة، بل إنشاءً جديداً للنص لكن بعنوان الفهم والتفسير، وهذا شأنه، لكن ليس من حقه أن ينسب المعنى الأجنبي إلى النص ومؤلفه.

إن من المشكلات التي تعاني منها الهرمنيوطيقا الحديثة على ما يبدو هي وزن العناصر الخارجية المتمثلة بالقبليات والنزوع الفلسفي إلى حد تغييب النص ذاته.

والواقع أن المخزون المعرفي والشعوري يؤدي دور المساند والمغذي لفهم النص مع المحافظة على الصلة بالمؤلف ومقاصده، فيعمق المعنى ولا يخالفه. وبعبارة أخرى يرفع من رتبة المعنى. فللمعنى الواحد في عين أنه واحد مراتب عدة لا تتخالف بالكلية وإن كان لها تمايز.

وإذا كان المعنى حقيقة وجودية، كما أن النص بألفاظه وحدة وجودية، فإن هذه الحقيقة الوجودية لها ظهور متعدد، وكل ظهور هو رتبة له بمعية خصوصية زائدة لتكون المحصلة شدة ظهوره من جهة، وسعة انطباقه الوجودية من جهة أخرى.

إن الاستيلاد يتحقق هنا في نفس النص ومن ذات المعنى الأول ليتحقق المعنى الثاني دون نفي التأثير الخارجي في عملية الاستيلاد. وبهذا يتضح أن القبليات وما هو خارج النص يؤخذ على نحو الشرطية لتوليد المعنى سواء باتجاه مقاربة الواقع أو مجافاته. وكلما كان النص محكماً في ألفاظه ومراميه، كلما كانت إمكانات الاستيلاد للمعنى أقوى.

وهذا ما يوضح حقيقة ما ذكره المفسرون مستفاداً من روايات المعصومين (عليهم السلام) من أن القرآن الكريم "لا حد لمعانيه" و "يجري مجرى الليل والنهار والشمس والقمر" و "لا تنفد خزائنه" ونحو ذلك.

ختاماً يقول العلامة الطباطبائي قدس سره حول مراتب المعنى: "اشتمال الآيات القرآنية على معانٍ مترتبة بعضها فوق بعض، وبعضها تحت بعض، مما لا ينكره إلا من حرم نعمة التدبر" (٤).

الهوامش:

(١) - الميزان في تفسير القرآن، ج١، ص ٤.

(٢) - راجع: المصدر نفسه، ج٥، ص ١٩.

(٣) - المصدر نفسه. ج٢، ص ٢٤.

(٤) - المصدر نفسه، ج٢، ص ٤٨.

إصدارات

- اتجاهات حديثة في تطوير مناهج الفلسفة.
- تقنية الفهم التتابعي.
- العقلية الإسلامية والعربية في ميزان الاستشراق.
- إخوان الصفا بين الفكر والسياسة.
- ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية.
- نصير الدين الطوسي (مقاربة في شخصيته وفكره).
- التجربة النورانية عند الإمام الغزالي.

اتجاهات حديثة في تطوير مناهج الفلسفة

اسم الكتاب : اتجاهات حديثة في تطوير مناهج الفلسفة .

اسم الكاتب : د. سعاد محمد فتحي محمود .

الناشر : إيتراك للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٤ .

حجم الكتاب : ١٩٢ صفحة، مِن الحجم الكبير .

يعالج الكتاب الاتجاهات الحديثة في تطوير مناهج الفلسفة الحديثة والقديمة على السواء، ويَخلص إلى أنّ هناك أسساً يجب أنْ تقوم عليها دراسة الفلسفة ؛ تلك الأسس هي التي تعتبرها الكاتبة الاتجاهات الحديثة التي تطور مناهج الفلسفة. ويولِي الكتاب أهميّةً خاصّةً لِدراسة الفلسفة في المدارس والجامعات.

ينقسم الكتاب إلى أربعة محاور:

المحور الأول: اتجاهات حديثة في تطوير مناهج الفلسفة:

ويتضمن هذا القِسْم سبعة فصول تفصّل هذه الاتجاهات التي تطور مناهج الفلسفة وكيفية التعامل معها..

هذه الفصول هي:

١- الفلسفة التطبيقية كأساس لوضع مناهج الفلسفة.

٢- تدريس الفلسفة للأطفال كأساس لوضع مناهج الفلسفة.

٣- التفكير الناقد كأساس لوضع مناهج الفلسفة.

٤- المفاهيم الفلسفية كأساس لوضع مناهج الفلسفة.

٥- القراءة في المحتوى كأساس لوضع مناهج الفلسفة.

٦- الأخلاق والقيم كأساس لوضع مناهج الفلسفة.

٧- الفلسفة العلمية كأساس لوضع مناهج الفلسفة.

المحور الثاني:

ينصبّ على إلقاء الضوء على أهمية إعداد وتنظيم المحتوى، وطرائق تدريس الفلسفة، وكذلك عمليات التقويم للدارسين .

المحور الثالث:

ويُلْقِي العبء على كاهل المعلم للفلسفة، ويفصِّل كيفية صقل المعلم وإظهار دَوْره الهام في تدريس الفلسفة؛ لأنّ المعلم هو الذي يجب أنْ يُعَدَّ وينفّذ المناهج الفلسفية.

المحور الرابع:

يتحدث عن ماهية الروح الفلسفية وأهم مميزاتها، فالروح - كما يذهب الكتاب - هي الحقيقة المفكرة والذات التي تتصور الأشياء في مقابل الموضوع المتصور، وقَدْ تسمّى الروح بـ" الذهن " الذي هو قدرة معدّة لاكتساب العلم، والروح قَدْ تأتي مرادفةً للنفس الفردية، فتدل على القدرة المفكرة المستقلة عن الهوى٤ .

تقنية الفهم التتابعي

عرض: إنعام حيدورة

اسم الكتاب: تقنية الفهم التتابعي.

اسم المؤلف: خديجة صفا.

الناشر: معهد المعارف الحكمية (للدراسات الدينية والفلسفية).

ط١، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥ م.

عدد الصفحات: ٢٢٢ صفحة من الحجم الكبير.

يحاول هذا الكتاب أن يقوم بدور إحيائي للتراث الصوفي عند المسلمين، وكذلك تجاوز إشكاليات الفهم الناتجة عن التوحد لدى المتصوفة بين الذاتية والغيرية، كما أنه يحاول تبرئة النص الصوفي من تشويهات التفسير، وتهم التكفير، كما أنه تميز بكشف مفاهيم الصوفية الخاصة والعامة من عالمه العلمي الكوني المتصل بالإلهي، والتي شكلت فلسفة وحدة الوجود (عند ابن عربي والبسطامي).

وقد توزع البحث على أربعة فصول، ضمن مخطط تتابعي لعنوان البحث: التحولات البنائية للرمز والمصطلح في النص الصوفي ضمن جدلية المكان/ الزمان/ الناس/ الحركة.

الفصل الأول كان تحت عنوان: "تعريف الزهد والتصوف". وقد تم هذا التعريف لغة واصطلاحاً، وقد عرضت الباحثة فيه رؤيتها الخاصة حول التصوف والزهد الصوفي، تاريخياً عبر الميثولوجيا، وفكرياً بوصفه حالة وجدانية فردية، وثقافياً كونه مرتبة إيمانية.

والفصل الثاني حمل عنوان: "وظيفية الرمز والمصطلح". وفيه عالجت الباحثة كلاً من الرمز والمصطلح لغة واصطلاحاً، منطلقة منه إلى تعريف الزهد وما يتبعه من اصطلاحات رمزية متعلقة بالمعرفة الصوفية، ومن ثم حاولت تبيين موقع الرمز والمصطلح في نصوص ابن عربي والبسطامي، بحسب الأسلوب البلاغي للزاهد في

التشابه والتقابل، أو التضاد والتنازع بين الرمز والمصطلح، كما يمكن لهما أن يتبادلا مواقعهما بتبادل مواقع المرسِل والمرسَل إليه، وذلك بالكشف والتجلي من خلال الأسلوب الحدسي - الخطابي التعليمي: الشطحات، المقولات، والرسائل.

وفي الفصل الثالث الذي أخذ عنوان:

"**بنائية الرمز والمصطلح في النص الصوفي**"، تحدثت المؤلفة عن واقع المجتمع المادي - الفيزيائي، والروح - الميتافيزيقي، والواقع الواحد للواقعين عبر المصطلح والرمز المستعملين من قبل الزاهد- الصوفي في نصه، ثم حولت الكلام إلى الثقافة الواحدة في النص الصوفي من خلال إسقاط الصوفي للرمز في المصطلح بدمج الثقافتين بثقافة جديدة موحدة من منظور جديد إبداعي، لخلق جدلية الرمز والمصطلح من خلال نماذج أسلوبية (مقولات وشطحات) من نصوص ابن عربي والبسطامي.

أما في الفصل الرابع: "**فاعلية الزمان والمكان والناس في الحركة الكاشفة للهوية**"، فقد قسّم إلى أربعة مفاصل تخص: الزمان، المكان، الناس، والحركة. معرّفاً كلاً منها لغة واصطلاحاً، ثم كل مفصل إلى أربعة محاور تتناسب مع الأحوال والمقامات للزاهد في عالم باطن الكلمة (الإنسان- الكون)، وكذلك تتناسب مع حال الناس وحركتهم الحياتية في الزمان والمكان المحاكي لواقعهم المادي، ليصل إلى القول: بأن من خلال تتبع دقائق حركيات سلوك الزاهد- الصوفي، متلوناً بأحواله، يعرج معارجه ويتلقى كشفه المناسب لزمان ومكان وناس حركية موقعه، من ثم ينال الوسم المعرفي أخيراً والمؤدي إلى تسمية الصوفية في عين قلب المعنى ماسكاً تقنية الفهم التتابعي عبر رصد جدلية الزمان المكان الناس الحركة في نصوص ابن عربي والبسطامي.

وأما الخاتمة فقد تركت مفتوحة على بساط البحث الإنساني اللانهائي.

وفي نهاية البحث عرضت الباحثة نتائج فكرية علمية فيزيائية من خصوصيات الرصد لحركة الزاهد - الصوفي في زمكان وناس نصه، معتبرة أن نظرية الفهم التتابعي هي عينها نظرية الفلسفة الصوفية، القائمة على أساس الزهد: الإدبار عن الدنيا والإقبال على الله؛ أي الفهم لا التفسير.

لتختم بالقول: إن الصوفية هي عينها العرفانية، أي الوصول إلى الغاية. ويعتمد كل منهما على تقنية "**عرفت نفسي بنفسي ففنيت وعرفت ربي بربي فحييت**".

العقلية الإسلامية والعربية في ميزان الدراسات الاستشراقية

اسم الكتاب: العقلية الإسلامية والعربية في ميزان الدراسات الاستشراقية.

اسم الكاتب: د. محمد عبد الرحيم البيومي.

الناشر: المؤلف نَفْسه، القاهرة - ٢٠٠٤.

حجم الكتاب: ٦٨ صفحة مِن الحجم الكبير.

يبحث الكتاب أصلاً في نظريات بعض فلاسفة الغرب المستشرقين المتعلقة بالتعصب، ويرد بعقلية إسلامية على هذه النظريات .

يقع الكتاب في ثلاثة مباحث:

المبحث الأول : نظرية التعصب الديني:

ويعرض الكاتب فيه لآراء المفكرين: الألماني **تتمان** في نظرية التعصب الديني، والفرنسي **فيكتور كوزان وسأنتلا** الألماني، ثُمّ يقوم بالرد على فكرة الاستشراق عن التعصب الإسلامي كما يراه فلاسفة الغرب، ويفند حديث كُلّ مفكر على حدة، ويستدل بأقوال بعض المنصفين فيما حوته نظرية التعصب، مِثْل: فلنت وكرادي فو وموريس بوكاي الذي قارن بَيْن آباء الكنيسة الذين كبّلوا العقول باسم الدين وبَيْن الإسلام الذي فتح الآفاق للعقل لكي يُحصّلوا العلوم والمعارف.

المبحث الثاني : نظرية التعصب للجنس:

ويَخلص الكاتب في هذا المبحث إلى أنّ التعصب للجنس أساسه التعصب الديني، وعرض لرأي آرنست رنيان، وبيان ما حوته نظرية التعصب للجنس في الفكر الاستشراقي مِن تناقضات، ومواقف بعض مفكري الإسلام فيما حوته هذه النظرية

المبحث الثالث: حركة الترجمة:

يتعرض الكاتب في هذا المبحث إلى حركة الترجمة التي قامت في البيئة الإسلامية؛ حيث كان لهذه الترجمة الفضل في صيانة الفكر الإنساني مِن الضَّيَاع، وقَدْ أثَّرَت في الحياة الأوروبية والحضارة المعاصرة وأَثْرَتْهَا .

إخوان الصفا بَيْن الفكر والسياسة

أحمد صبري السيد

اسم الكتاب : إخوان الصفا بَيْن الفكر والسياسة .

اسم الكاتب : أحمد صبري السيد .

الناشر : دار مصر المحروسة، القاهرة، ٢٠٠٥.

حجم الكتاب : ١٨٣ صفحة مِن الحجم الكبير .

يستعرض الكتاب الحديث عن جماعة إخوان الصفا، خاصّةً وأنّ رسائل هذه الجماعة السرية ظهرَت في فترة مضطربة (في القرنين الثالث والرابع الهجريين) شهدَت سقوط البرجوازية التجارية بسبب فقدان العالَم الإسلامي للسيادة على البحار والمحيطات، الأمر الذي أدى إلى إجهاض الصحوة العلمية التي كانت تقودها هذه الطبقة بَعْد أنْ فقدت أهم مواردها المالية، وسيطرة العسكرية التركية على الدولة العباسية، وسيادة الإقطاع كطبقة وكنظام أساس لعلاقات الإنتاج في المجتمع.

يقع الكتاب في مقدمة وثلاثة فصول طوال هي: المذهب الديني، والمؤلفون، والتنظيم السري لجماعة إخوان الصفا والنشاط السياسي .

الفصل الأول : المذهب الديني :

يستعرض هذا الفصل رأيين دار حولهما الخلاف في تحديد العقيدة الدينية التي ينتمي لها إخوان الصفا ..

الرأي الأول يقول: بأنّ إخوان الصفا جماعة تنويرية فلسفية ضمّت المثقفين والمستنيرين مِن كُلّ المذاهب، ويتبنى د. محمود إسماعيل هذا الرأي .

والرأي الثاني ينقسم إلى عدة اتجاهات: اتجاه يرى أنّ إخوان الصفا حركة اعتزالية، واتجاه آخَر يرى أنّ إخوان الصفا جماعة شيعية اثنا عشرية، واتجاه ثالث يرى أنّهم ينتمون إلى الشيعة الزيدية، ورأي رابع ينسبهم إلى الشيعة الإسماعيلية .

ينقد الكتاب هذه الآراء، ثُمّ يستعرض عقيدة الإخوان في الإمامة، وفي الجبر

والاختيار، والصفات، وفي المسيح عليه السلام، والاجتهاد، والقياس، وصدور العالم الروحاني، ويصل إلى أنّ إخوان الصفا ينتمون بشكل ما إلى الشيعة الإسماعيلية؛ حيث إنّ مِن غَيْر الممكن تفسير التشابه العقائدي بَيْن إخوان الصفا والإسماعيلية بكونه مجرد تشابه بَيْن فرقتين تأثرتا بمنهج فلسفي واحد؛ حيث إنّ هذا التشابه يتجاوز حدود الأفكار العامة إلى التفاصيل العقائدية التي أنتجها الامتزاج بَيْن العقائد الإسلامية الشيعية والفلسفة اليونانية، وهذا المزج العقائدي لم يقم به سوى الدعاة الإسماعيليين عقب وفاة الإمام جعفر الصادق عليه السلام .

الفصل الثاني : المؤلِّفون :

يبحث هذا الفصل في مؤلفي رسائل إخوان الصفا، ويستعرض الصعوبة التي لاقت الباحثين في تحديد شخوص الإخوان الذين كتبوا الرسائل، ويذكر ما ورد في كتاب "الإمتاع والمؤانسة" للتوحيدي، ثُمّ يحاول أنْ يعدد الأهداف السياسية للإخوان، ومِن ثَمّ يصل إلى أنّ الدعاة الإسماعيليين هم المؤلفون للرسائل بمشاركة الإمامين الإسماعيليين: أحمد بن عبد الله، والحسين بن أحمد .

الفصل الثالث : التنظيم السري لجماعة إخوان الصفا والنشاط السياسي:

يستعرض الكتاب تنظيم إخوان الصفا السري الداعي لتحقيق أغراضهم الدينية والسياسية، ثُمّ يستعرض عدة نصوص بالرسائل اشتملت على تعليمات أصدرها الإخوان لدعاتهم في الأقاليم، حملَت بعض مميزات الأسلوب الدعوي الذي اتبعه الإخوان والذي تميزت به الحركات الباطنية الشيعية التي ظهرت قَبْل تكوُّن الإسماعيلية في أواخر القرن الثاني الهجري: كالالتزام المتشدد بالسرية في طرح العلوم الباطنية، والتدرج في طرح العقائد على المدعو، وكذلك قامت جماعة الإخوان بتأسيس تنظيمها لأغراض سياسية، واتخذت التعليم ونشْر أفكارها الفلسفية التنويرية كوسيلة وغطاء في آن واحد لِتحقيق هذه الأغراض .

ويقول الكاتب في الخاتمة: بأنّ دراسة العقائد الشيعية - خاصّة في العرفان والفلسفة . دراسةً صحيحةً مِن مصادرها - بعيداً عن الروايات المذهبية - تُعَدّ أحد أهم الوسائل التي تمكّن الباحث مِن معرفة أصول وعقائد إخوان الصفا وتفسيراتهم للشريعة والقرآن إضافةً على أفكارهم الفلسفية.

عَرْض لِكتاب

الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية

اسم الكتاب: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية .

اسم المؤلف: د. عاطف العراقي .

الناشر: مكتبة الأسرة، القاهرة،٢٠٠٤.

عدد الصفحات: ٦٥٥ صفحة مِن الحجم الكبير .

يَتحدث المؤلِّف في الكتاب عن فلسفة ابن رشد والمستقبل أو الماضي مِن خلال الحاضر والمستقبل .

والكتاب يحتوي ثمانية فصول:

الفصل الأول: الماضي والرؤية المستقبلية:

ويتضمن هذا الفصل مَعالم الفلسفة الرشدية المستقبلية ، ومجالات هذه الفلسفة، والنظرة المستقبلية مِن خلال فتْح النوافذ الداعية إلى استخدام العقل كما قرَّر ابن رشد في كُتبه أنّ الشرع أوْجَب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها .

الفصل الثاني: تراث ابن رشد برؤية نقدية:

ويَستعرض هذا الفصل أهَمّ مؤلَّفات ابن رشد ورؤيته العقلانية مِن خلال شروحه ومؤلَّفاته، وأنّ قصْد الفلاسفة هو معرفة الحقّ، ولو لم يَكُنْ لهم إلا هذا القصد لَكان ذلك كافياً في مدْحهم .

الفصل الثالث: فلسفة ابن رشد .. آخِر فلاسفة العرب:

يتضمن هذا الفصل اهتمام ابن رشد بفلسفة آرسطو، بالإضافة إلى فلسفته في مجال الإنسان والفلسفة الإلهية، حيث تَمَيَّز ابن رشد بحسّ نقديّ مِن النادر أنْ نَجِد له مثيلاً في فِكْرنا الفلسفي العربي .

الفصل الرابع : ثقافتنا العربية بَيْن ماضيها المزدهر وحاضِرها المُظْلِم:

يَتساءل الكاتب في هذا الفصل: لماذا يقف ابن رشد على قمة عصر الفلسفة العربية؟ ويحلِّل هذا السؤال على عدة مَحاور تُبَرِّر لابن رشد تَبَوّؤه قمة الفلسفة العربية ؛ وذلك لازدهار حركة الترجمة من اللغات الأجنبية، ثُمّ يدعو إلى الاستفادة من الفلسفة الرشدية في استخدام العقل لإحيائه وإحياء الأُمّة من خلاله .

الفصل الخامس : ثورة النقد في الفلسفة الرشدية:

يَتضمن هذا الفصل أهمية الاتجاه النقدي في الفلسفة الرشدية من خلال نقْده لآراء المتكلِّمين والمتصوفة والفلاسفة الذين سبقوه، وأُسُس الاتجاه النقدي عند ابن رشد .

الفصل السادس: فلسفة ابن رشد وفِكْرنا العربي المعاصر:

يؤكِّد الكاتب على أنّ التراث الرشدي ملتزِم بالمنهج العقلي ، والأُمّة في حاجة إلى هذا المنهج ؛ لأنّ الخير يتمثَّل في جَعْل العقل هو الدليل والمرشِد الذي يَجعلنا نتخطّى ظلمات الجهل والتقليد .

الفصل السابع : ثقافة العولمة والمستقبل التنويري:

يُبْرِز الكاتب أهمية ثقافة العولمة، شارحاً أَبْرَز المشكلات الفكرية التي تتصدى لها ثقافة العولمة، ثُمّ يَجِد في جذور من فلسفة ابن رشد بعضاً من ثقافة العولمة؛ فثقافة التنوير ـ كما يرى الكاتب ـ من القضايا المصيرية للأُمّة؛ فلا تحيا إلا بها .

الفصل الثامن: التنوير ومستقبل الثقافة العربية:

يَستعرض الكاتب المحاوَلات التنويرية عند مفكِّرينا القدامى والمحاوَلات التنويرية عند المفكِّرين المعاصرين ، وذلك انطلاقاً من الفلسفة الرشدية؛ فالحديث عن التنوير المعاصر يتطلب البحث في جذور التنوير في فِكْرنا القديم؛ وذلك ردّاً على دعاة الجمود والتقليد .

ويَشمل الكتاب ـ كذلك ـ المؤتمَرات والندوات التي عُقِدَتْ حوْل ابن رشد في دُوَل مختلفة .

التجربة النورانية عند الإمام الغزالي
مِن الأنا المنطقية إلى الأنا المتعالية
(قراءة نقدية مقارنة للبُعد العقلي في المُنْقِذ)

اسم الكتاب : التجربة النورانية عند الإمام الغزالي ..

مِن الأنا المنطقية إلى الأنا المتعالية

(قراءة نقدية مقارنة للبُعد العقلي في المُنْقِذ)

اسم الكاتب : د. عادل محمود عمر بدر .

الناشر : دار الحضارة العربية للنشر والتوزيع، طنطا (مصر)، ٢٠٠٤ .

حجم الكتاب : ١٠٥ صفحة مِن الحجم الكبير .

ويتناول المؤلف في هذا الكتاب قراءةً نقديّةً مقارنةً للبُعْد العقلي عند الإمام الغزالي مِن خلال كتابه " المنقذ مِن الضلال " والذي ضَمَّن فيه كثيراً مِن تجربته الذاتية .

ينقسم الكتاب إلى ثلاثة فصول :

الفصل الأول: بنية التجربة الغزالية في المنقذ (مِن الأزمة إلى الأنا المنطقية) :

ويتناول فيه المؤلف النقاط التالية :

١- أزمة الغزالي الروحية في منظور الفحص .

٢- المنحنى الشخصي لحياة الغزالي وسيرته الذاتية في المنقذ .

٣- العلاقة الجدلية بَيْن الأزمة والأنا المنطقية (العقل النظري) .

الفصل الثاني: مضمون التجربة الغزالية في المنقذ (مِن الأنا المنطقية إلى اكتشاف الأنا المتعالية كوحدة عليا للعقل):

ويتناول فيه المؤلف ما يلي :

١- مجاوزة الغزالي للميتافيزيقا النظرية (معنى المجاوزة) .

٢- حوار الغزالي لتاريخ الفلسفة وتحقيق المجاوزة (رؤية نقدية مِن التهافت إلى المنقذ):

أ- الميتافيزيقا السينوية بما هي نتاج لاكتشاف الأنا المنطقية كهوية في ذاتها .

ب- حوار الغزالي للمذهب السينوي، واكتشاف الأنا المتعالية كوحدة عليا للعقل وشرط لوجوده (الأنا المتعالية بوصفها نوراً) .

جـ- نورانية الأنا المتعالية في المنقذ بوصفها كمالاً لوحدة العقل .

الفصل الثالث: النتائج الفلسفية للرؤية الغزالية :

إنّ التجربة النورانية ذات مضمون عقلي ، وهذا المضمون العقلي ليس واضحاً فقط في الترابط العضوي الذي عَبَّرَتْ عنه التجربة بَيْن العقل الإنساني في صورته المتعالية كأنا متعالية، أو كنقطة نور ميتافيزيقية، بلْ هذا المضمون واضح في تكاملية المعرفة الإنسانية والتي تمثّل قاعدة هذا الانبثاق .

الخواجة نصير الدين الطوسي
(مقاربة في شخصيته وفكره)

اسم الكتاب: الخواجة نصير الدين الطوسي.

(مقاربة في شخصيته وفكره).

اسم المؤلف: سهيل الحسيني.

الناشر: معهد المعارف الحكمية (للدراسات الدينية والفلسفية).

الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ. ٢٠٠٥م.

عدد الصفحات: ٣١٠ من الحجم الكبير.

يعمل هذا الكتاب على التعرف - عبر معطيات تاريخية مدروسة- على شخصية الشيخ الخواجة نصير الدين الطوسي، كمنطلق منهجي لدراسة الإنجاز العلمي والفكري والديني على تنوعه كوحدة موضوعية تقارب المبحث من زاوية إنسانية حية. فالباحث هنا ينظر إلى الواقع السياسي كمتحول حافظ للكيان الإسلامي سواءً على مستوى الفكرة، أو الدين أو التراث أو الجماعة والطوائف المذهبية والشرائح العلمية. كما أنه اعتمد المنهجية الوصفية دون إغفال الظروف التاريخية المواكبة لحياة نصير الدين الطوسي.

وحمل الباب الأول عنوان: "المشرق الإسلامي الحدود الجغرافية والخصائص". وقد قسّم الباب إلى فصلين، وتناول فيه الكاتب مدخلاً تاريخياً لعصر - الخواجة الطوسي- وجغرافياً - موضحاً من خلاله مكان الأحداث وطبيعتها-، ومعتبراً أن موضوع الغزو الذي كلف فيه هولاكو يستهدف ما يشتمل على بلاد المشرق الإسلامي، والعراق وبلاد الشام وآسيا الصغرى ومصر، وأن مشروع هولاكو من البداية يستهدف إنشاء دولة، وأن العلماء الذين تعاملوا مع المغول تعاملوا معها كواقعة اجتماعية وتاريخية، ضمن رؤيتهم لتلك الحيثيات والظروف.

وأمـا البـاب الثـاني فكان تحت عنوان: "الخـواجـة نصيـر الـدين الطوسـي المنحى الشـخصـي". وقسـم إلى أربعـة فصـول. وفيـه تحـدث المؤلف عن الحقبـة التي عـايش فيها الطوسي المغول وكيفية انتقاله إلى معسكرهم. وسبب إبقاء هولاكو على حياته، وظروف وفاته.

وفي البـاب الثـالث: "الخـواجـة الطـوسـي آثاره العلمـيـة والتـجـديد العلمي". جـعله المؤلف في فصلين استعـرض فيهما آثاره العلمية محاولاً الإحـاطة بكل المجالات التي بحث فيها. كما عمل على دراسة تقويمية لهذه الآثار.

وأما الباب الرابع: "مـرصـد مراغة الخصـائص والمميزات". فهو أيضاً في فصلين، عمل فيهما على المقارنة بين "مرصد مـراغة" والمراصد التي أنشئت قبله وبعده، كما حدّد خصائصه وأهميته على المستوى العلمية. واعتبـره معلماً هاماً وفريداً في تاريخ الحضارة الإسلامية، كما عرض فيه الآثار الحضارية لنشاط الخواجة الطوسي.

والباب الخـامس حمل عنوان: "مقاربة لمشروع الخواجة الطوسي الفكري". وتوزع على ثلاثة فصـول، تحـدث فـيهـا المؤلف عن مشـروع نفقـد الفلسـفـة، ورد على نقد الغزالي لهـا. واعتبر أن الخواجة الطوسي قد أحيا الدرس الفلسفي وذلك من خـلال معـالجـة عدة مسـائل عقـائدية وفق المنهج الفلسـفي، وأسس لكون المسائل والمعطى الشـرعي جزءاً من الحكمـة. وكـذلك قـد أحـيـا الفلسـفـة من خـلال الرد على نقد الفـلاسـفـة، واعتبـار الطوسـي لهذا النقد أنه قـول سـخيف ونظر ضـعيف، ورثٌّ من القـول لا يسـتـعملـه الأدباء إلا المنتـسـبين بالانتـقـام والمتـسـوقين عند العـوام. ومن ثم تعـرض للتـجـديد الذي قـام به الطوسي في علم الكلام، وذلك من خـلال مقـارنة على مستوى المنهج الاستدلالي. فقد اعتبر أن الشيخ المفيد ما وضعه من خطة لمباحثه يقوم ببحث مقـارن على مستوى الآراء المذهبية والفكرية بين مـختلف علمـاء المذاهب الإسلامـية وبين المذهب نفسه، فقد كـان يهدف لصيـاغة دسـتور يحـدد ويميز عـقـائد الشـيـعة عن عقـائد غيرهم من المذاهب، أما الخـواجـة الطوسـي، فقـد مارس عـمليـة استدلالاته واضحة في "المقاصد" وناقش المخالفين بدون الإشارة إلى أسمائهم.

ومن ثم تطرق إلى العـرفان عند الخـواجة الطـوسي و "الإشـارات والتنبيهـات" عند ابن سـينا. ليـخلص إلى القـول: إن الخـواجـة الطوسي قـام ببناء منظومـة فـريدة في ذلك الوقت جـمع فـيـهـا نتـاج الفلسـفـة مع الكلام مع العـرفـان كـان لهـا الأثـر لقـيـام الحكمة المتعالية عند "صدر المتألهين".

والحمد لله رب العالمين

تلويحات

إن في جَوفِ مِعطفي لَسِراً

هو رمزٌ خارج عقلي وديني

أنا في عُصبَة العشاقِ السُكارى

مُتحرّرٌ من عارِ الصُلْحِ والعداءِ

أنا طيرٌ في سِربِ طيورِ السماء

أنا في عُيونِ العاشقين كَيت

أنا المفتون بجمالِ حبيبي

أنا الطليقُ من جَنَتّيَ العَليَّة

أنا مَن بِغمزةٍ من عيون وَرديَّات الخدود

أستَغني عن دَلالِ الحورِ العين

وبِلسانِ بعيدِ عن كُلِّ لِسان

أقولُ في مَحفلِ حِساني المُدلَّلات

يا نقطةَ عطفِ سرِ الوجود

ارفَعْ عن المُحِب كأسَ السُكْر

الإمام الخميني (ره)

إلى القــرّاء الأعـــــزاء

إنّ المجلة، وفي إطار سـعـيـهـا الدائم نحـو التطور والتـقـدم، ترحب بملاحظات القرّاء الكرام واقتراحاتهم التي من شأنها أن تدفع بالمجلة إلى الأمام.

لاقتـــراحاتكم يرجى المراســلة على أحــد العنـاوين التاليـة:

المجـلة: almahajah@shurouk.org

الدّراسـات: dirasat@shurouk.org

القسم التعليمي: maahad@shurouk.org

الإدارة: almaaref@shurouk.org